



## Enthymema XXIII 2019

### Il flusso e il ghiaccio. Del pensiero binomiale nella cultura europea (1865-1923)

Mimmo Cangiano

The Hebrew University of Jerusalem

**Abstract** – Fra gli ultimi decenni dell’800 e i primi del ‘900 un vasto gruppo di intellettuali attivi in differenti campi (letteratura, filosofia, sociologia, critica letteraria, critica artistica, ecc.) imposta il proprio discorso sulla base di rigide coppie binomiali (la più famosa e duratura è quella concernente i concetti di *Kultur* e *Zivilisation*) tese a differenziare su principi giustappostivi e a-dialettici due campi d’indagine sempre in radicale contrasto. Benché lo schema interpretativo si adatti a settori quanto mai eterogenei (siano queste le conformazioni consociative ‘comunità’ e ‘società’ in Ferdinand Tönnies, le espressioni artistiche di Rinascimento e Barocco di Heinrich Wölfflin, i concetti di ‘anima’ e ‘forma’ del giovane Lukács o quelli di Riforma e Controriforma del Malaparte fascista, ecc.) le caratteristiche assegnate ai rispettivi termini del binomio si ripetono pressoché identiche da un’analisi all’altra. Dove uno dei termini risulta legato alla catena metonimica dell’Essere e ai concetti di universalità, saldezza, rigidità, unità, ecc., il secondo riferisce alla sfera del particolare, dell’apparenza, della disgregazione, della fluidità, ecc. L’articolo analizza, seguendo alcuni esempi, tanto l’espressione di questa cultura quanto le ragioni del suo formarsi in opposizione allo sviluppo e poi all’egemonia della cosiddetta ‘filosofia della crisi’.

**Parole chiave** – Assoluto; Relativo; Unità; Frammentazione; Binomi; *Kultur*; *Zivilisation*.

**Abstract** – Between the last decades of the XIXth century and the first years of the XXth century, several European intellectuals active in different fields (literature, philosophy, sociology, literary critic, art history, etc.) develop a discourse based on rigid dichotomies (the most famous of which is the one regarding the concepts *Kultur* and *Zivilisation*) aimed at differentiating, on non dialectical principles, two cultural fields always in radical contrast. Although the same scheme is applied to very different intellectual grounds (the social conformations of ‘community’ and ‘society’ in Ferdinand Tönnies, the artistic expressions of Renaissance and Baroque in Heinrich Wölfflin, the concepts of ‘soul’ and ‘form’ in the young Lukács, or those of Reformation and Counterreformation in the fascist intellectual Curzio Malaparte, etc.) the features attributed to the respective elements of the dichotomies repeated

across the different analyses. If one the two elements is related to the idea of Being and to the concepts of universality, firmness, rigidity, unity, etc., the second one refers to the particularity, the appearance, the disaggregation, the fluidity, etc. My article analyzes, following several examples, both the manifestation of this culture and the reasons behind its formation.

**Keywords** – Absolute; Relative; Unity; Fragmentations; Dichotomies; *Kultur*; *Zivilisation*.

Cangiano, Mimmo. "Il flusso e il ghiaccio. Del pensiero binomiale nella cultura europea (1865-1923)". *Enthymema*, n. XXIII, 2019, pp. 180-211.

<http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/10606>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>



Creative Commons Attribution 4.0 Unported License  
ISSN 2037-2426

# Il flusso e il ghiaccio. Del pensiero binomiale nella cultura europea (1865-1923)

Mimmo Cangiano  
The Hebrew University of Jerusalem

## 1. Introduzione

«L'assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come [...] chi  
guarda l'oscurità conosce la luce».  
Carlo Michelstaedter

La peculiare prospettiva culturale che andremo ad analizzare in questo saggio, lo sviluppo di un pensiero rigorosamente fondato su coppie binomiali e a-dialettiche (universale vs. particolare; assoluto vs. relativo; immutabilità vs. movimento, eternità vs. temporalità, ecc.), prende piede in Europa nella seconda metà dell'800 non tanto in risposta alle prospettive filosofiche egemoniche a quel tempo, il positivismo e le varie declinazioni dell'idealismo tedesco, ma come opposizione a un pensiero che, nel 1865 (anno della scrittura del *Brand* di Henrik Ibsen: opera sintomo e capostipite del fenomeno qui analizzato), è a sua volta subalterno: la grande filosofia della crisi di matrice anti-universalistica già rivelatasi negli scritti di Arthur Schopenhauer e in opere quali *L'Unico e la sua proprietà* di Max Stirner. Il progressivo imporsi di tale posizionamento culturale, ciò che Max Horkheimer avrà a definire come «il pensiero incapace a concepire l'oggettività se non come illusione» (15), chiarirà infatti le ragioni dell'apparizione della prospettiva culturale che qui analizziamo.

Dinnanzi a quella dominante culturale che oggi poniamo sotto il nome di Nietzsche, quella dominante culturale tesa a separare da un possibile significato universale (*ontos on*) il 'particolare' espresso dai nostri concetti, azioni, parole,<sup>1</sup> la prospettiva qui analizzata reagisce schierandosi a difesa di un sistema di *certezze*, non più rintracciabili nei modelli metafisici, ma da perseguire, nel nuovo orizzonte dell'immanenza, su base etico-culturale o etico-sociale.

Verificatasi la *Krisis* (per usare la parola con cui la definì Massimo Cacciari) il rapporto fra vita e totalità entra in uno scompenso. Nel momento in cui il soggetto, scopertosi a sua volta un aggregato e non un'unità, abdica al proprio ruolo di organizzatore del reale e, incapace a porsi quale centro gerarchico, si riconosce come particolare fra particolari, assegna a ognuno di questi pari diritti. La mancata connessione gerarchica dei segni è parte di un'equiparazione valoriale che si estende a tutti i livelli dell'esistenza: le organizzazioni concettuali del reale vengono ora riportate alla capacità rappresentativa di un soggetto che però è a sua volta puro particolare, e dunque degradate al rango di *forme*, le quali, entrate in una dialettica impari con la *vita*, sono destinate ad essere di volta in volta travolte, lasciando il 'particolare' a ergersi sovrano. Tale prospettiva, egemonica già intorno al 1900, si esprimerà in numerosi e differenti rivoli concettuali, sia il convenzionalismo di autori quali Ernst Mach e Hans Vaihinger, sia la riduzione del concetto di verità a principio utilitaristico propria del pragmatismo di William James, sia, anche, muovendoci sul terreno artistico, la crisi della capacità rappresentativa (una forma di immobilizzazione inaccettabile dal momento che tutto è nell'inarrestabile flusso della vita) teorizzata nell'*Umorisimo* pirandelliano:

<sup>1</sup> Sul progressivo avanzare della cultura del 'particolare' si veda Guido Mazzoni: *Teoria del romanzo*.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

La vita è un flusso continuo che noi cerchiamo d'arrestare, di fissare in forme stabili e determinate, dentro e fuori di noi, [...]. Le forme, in cui cerchiamo d'arrestare, di fissare in noi questo flusso continuo, sono i concetti, sono gli ideali a cui vorremmo serbarci coerenti, tutte le finzioni che ci creiamo [...]. Ma dentro di noi stessi, in ciò che noi chiamiamo anima, e che è la vita in noi, il flusso continua, indistinto, sotto gli argini [...]. In certi momenti tempestosi, investite dal flusso, tutte quelle nostre forme fittizie crollano miseramente. (139-44)

Nel nuovo orizzonte significato dalla 'morte di Dio' (vale a dire dalla crisi della struttura stabile dell'Essere, dalla crisi dei modelli verticalistici e simbolici), quell'orizzonte che sarà il palcoscenico della grande letteratura modernista europea<sup>2</sup> e che Martin Heidegger porrà sotto la definizione di «crisi dei Fondamenti», la prospettiva culturale qui analizzata si caratterizza come forma di resistenza e pensiero subalterno, vale a dire pensiero costretto ad operare già in partenza all'interno del discorso culturale modellato dal suo avversario. Se la filosofia della crisi porrà il 'flusso' a suo elemento distintivo e metaforico, la miriade di particolarità (a cominciare dall'individuo) in perenne movimento e non assimilabili a modelli fissi (crollo dell'equazione fra forma e significato, fra segno e sostanza, attacco ad ogni oggettività, entrata in crisi della nozione classica di soggetto, ecc.), questo secondo versante evidenzierà nel 'flusso' i segni di una disgregazione epistemologica, etica, o sociale a cui contrapporre il perseguimento di indissolubili certezze; ciò che qui definiamo, sulla scorta di Ibsen, 'ghiaccio'. Esattamente come il suo avversario, questa prospettiva riuscirà a veicolarsi in differenti campi culturali, sia la sfera filosofica (Otto Weininger, il giovane Lukács), quella letteraria o politico-letteraria (Thomas Mann e molti altri), quella della critica artistica (Heinrich Wölfflin), quella sociologica (Ferdinand Tönnies), quella psicologico-sociologica (Max Nordau), ecc., numerose soluzioni che qui potremo seguire solo mediante alcuni esempi paradigmatici, ma tali da mostrare, fin dai titoli dei volumi analizzati, quella concezione binomiale che è il centro del saggio: *Comunità e società*, *Rinascimento e barocco*, *L'anima e le forme*, *Sesso e carattere*, a cui aggiungere la centrale macro-distinzione fra *Kultur* e *Zivilisation*, fra la cultura che *lega* e la civilizzazione che porta il dissolvimento,<sup>3</sup> portata avanti, in particolare, da Oswald Spengler e dal giovane Mann e sviluppata, significativamente, negli ambienti della *Konservative Revolution*. Su questa specifica coppia binomica, che in qualche modo sottende tutte le altre, non ci soffermeremo in quanto già copiosamente analizzata dalla critica. Per quanto riguarda gli altri 'momenti' del problema analizzato è chiaro che si tratta di manifestazioni epitomiche, attraverso l'Europa, che non concludono il quadro in questione (assai più ampio) ma che solo lo rivelano in alcune moventi essenziali.

## 2. L'archetipo ibseniano

«Vieni con me, e vedrai una chiesa di ghiaccio e di neve».

Henrik Ibsen

«[D]omandavano: dove vai? Io rispondevo: a casa mia!».

Henrik Ibsen

Il palcoscenico socio-culturale in cui le due prospettive si scontrano è quello definibile, col Marx del 18 *Brumaio* (1852), quale anni del progressivo passaggio dalla fase rivoluzionaria a quella reazionaria della classe borghese. Il momento, vale a dire, in cui – in seguito alla

<sup>2</sup> Cfr. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria*; cfr. Burrow, *La crisi della ragione*.

<sup>3</sup> Cfr. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (187 e seguenti). Si veda, naturalmente, anche il saggio del 1914 intitolato "Pensieri di guerra", in id., *Scritti storici e politici*. Fondamentali sul tema sono ancora le pagine dedicate da Furio Jesi al rapporto fra Mann e Goethe in *Thomas Mann*.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

situazione sociale rivelata dalle rivolte del 1848 – la borghesia necessita di disattivare, contro il proletariato avanzante, le stesse armi ideologiche che l'hanno condotta al successo, a cominciare dall'idea dell'inarrestabilità del progresso storico. La borghesia necessita in tale fase (ed è già la fase che culminerà con l'imperialismo) di re-immobilizzare, ideologicamente, il processo storico. Entrambe le prospettive viste nell'introduzione a questo saggio condividono tale necessità, facendo dello scontro in atto una lotta ideologica tutta interna alla borghesia. Se la filosofia della crisi parrebbe a prima vista contraddire – incentrata com'è sui valori del movimento, della contraddizione permanente, della vita come flusso inarrestabile – tale desiderio di staticità, in realtà la funzione di matrice relativista o convenzionalista (espressa o ancora nell'angoscia della verità perduta oppure già nel gioioso cinismo per la trasformazione di questa in convenzione) fa antropologico il proprio limite; non comprendendosi come fenomeno culturale di tipo storico mira a biologizzare se stessa, e così rende eterni i limiti storicamente dati di una epistemologia di marca nichilista, reintroducendo da questo lato quel principio di atemporalità proprio mentre lo nega (come vedremo nel paragrafo finale).

Il versante qui analizzato, invece, passa direttamente a recuperare dei modelli di *certezze* di tipo para-feudale cercando, dall'immanenza, ciò che Terry Eagleton ha definito «a viceroy for God» (44) (sia questo l'arte, la nazione, la *Kultur*, l'etica o, ad esempio, lo spazio del *tragico*).<sup>4</sup> Tale versante considera negativamente il crollo valoriale espresso sintomaticamente dalle nuove prospettive filosofiche, e ricerca un'immobilizzazione del processo storico mediante una riattivazione di quel nucleo infranto. È una posizione paradossale e subalterna,<sup>5</sup> perché da un lato simpatizza con elementi di pensiero di matrice chiaramente feudale (si pensi in Italia a Giovanni Boine), ma dall'altro, e proprio in virtù del suo essere in qualche modo fuori-tempo, riesce a cogliere alcuni dei macro-elementi che connettono la ristrutturazione ideologica alla ristrutturazione sociale, voglio dire gli elementi che connettono le nuove prospettive filosofiche della *Krisis* a ristrutturazioni materiali, come il sistema tayloristico e la piena implementazione di un'economia fondata sul valore di scambio (così creando quella possibile, ma paradossale, alleanza fra la critica alle ideologie borghesi di matrice socialista e quella di matrice para-feudale).<sup>6</sup> *Dio*, la possibilità di conferire significato simbolico all'immanenza, muore del resto proprio nel momento in cui il lavoratore non può più vedere il prodotto d'insieme del suo lavoro e si focalizza sulle sue parti, sui dettagli, sui particolari; allo stesso modo cadono le gerarchie valoriali e il relativismo trionfa proprio quando si realizza la possibile equivalenza valoriale delle merci, essendo queste definitivamente separate dal loro valore d'uso e rapportate all'oscillazione valoriale del denaro (non a caso il denaro sarà uno dei maggiori feticci negativi di tale versante intellettuale: un correlativo oggettivo, come in Georg Simmel, dell'immagine del flusso).<sup>7</sup>

A scontrarsi sono due modelli intellettuali di matrice borghese tesi entrambi a sopprimere l'idea dialettica di storia. Il primo mediante l'esaltazione del movimento (e del particolare non

<sup>4</sup> È inoltre tutt'altro che un caso che gli autori appartenenti a questo secondo posizionamento rivolgano spesso i loro propositi letterari verso l'idea di tragedia. La forma del tragico (e basterebbe pensare al saggio finale de *L'anima e le forme* di Lukács) viene infatti a rappresentare in questi anni l'opzione estetica in più decisa opposizione al modernismo.

<sup>5</sup> È ciò che Marshall Berman, riferendosi a Kierkegaard, ha definito come «Modernismo anti-Modernista» (14).

<sup>6</sup> Su tale tema si vedano gli studi di Michael Löwy, a cominciare da *Rivolta e malinconia*.

<sup>7</sup> In *La filosofia del denaro* (1901) Simmel chiarirà come la nuova economia fondata sul valore di scambio (vale a dire sulla possibilità di considerare la merce mediante il suo 'mobile' valore in denaro in uno scambio ulteriore) ha distrutto tutte quelle credenze in precedenza ritenute stabili e immobili. Simmel è fra l'altro figura importante nello scontro in atto perché progressivamente spostandosi dal versante qui analizzato alle ragioni della filosofia della crisi, in ciò segnalando della capacità egemonica di quella.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

universalizzabile) come caratteristica antropologica dell'esistenza umana, il secondo mediante il desiderio di riattivazione di quell'universale infranto. Il primo, spostandoci alla sfera sociologica, teso a ricreare una stabilità a partire dall'atomizzazione sociale in atto (culturalmente avvertita come proliferazione di opinioni/interpretazioni non più riferentesi a modelli fissi), il secondo mediante un superamento *all'indietro* dell'atomizzazione medesima, e quindi un superamento all'indietro della frammentazione socio-culturale in atto.

Ibsen, che sarà modello fondamentale per quasi tutti gli autori qui trattati, ha allegorizzato queste due direzioni in due personaggi, protagonisti dei drammi scritti in successione fra il 1865 e il 1867: *Brand* e *Peer Gynt*.<sup>8</sup>

Brand, l'inflessibile pastore biblico (calvinista nella sua ansia di ricreare in terra la 'città di Dio') che Ibsen subito presenta teso verso il sole (simbolo della certezza divina), è ossessionato dall'idea («Me lo ordina il mio padrone») di una vita da vivere nell'assoluto rispetto delle leggi divine. Scontrandosi con un mondo (il piccolo villaggio natale a cui torna) che non crede più possibile quel sistema di valori dichiarando, ad esempio, che anche Cristo oggi affonderebbe se tentasse di camminare sulle acque, Brand risponde mediante l'auto-imposizione di un imperativo categorico (non a caso Weininger e Scipio Slataper vedranno nel testo una messa in scena della *Critica della ragion pratica*)<sup>9</sup> fatto di volontà e auto-inibizione, probabilmente costruito da Ibsen a partire dalla tesi di Maine de Biran.<sup>10</sup>

La sua ansia di certezze riuscirà a convogliare attorno a sé la gran parte della popolazione (che però non riuscirà a seguirlo nell'ultimo atto), a partire dalla moglie Agnes che, dopo averlo ascoltato, dichiarerà nullo il valore del 'gioco' (cioè di una vita vissuta superficialmente) a cui aveva fino ad allora improntato la propria esistenza, consuonando con quanto Lukács, lettore attentissimo di Ibsen, dichiarerà su Kierkegaard nel saggio "Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza": «chi non si limita soltanto a giocare con la vita ha bisogno del gesto, affinché la sua vita diventi più reale di un gioco multiforme e girevole» (*L'anima e le forme* 56). Passaggio, come pure è stato scritto, dall'apparenza della fase estetica al 'gesto' significante della fase etica;<sup>11</sup> ricerca di un'individualità totalizzante che non accetta modificazioni e desidera ripetersi sempre uguale a se stessa: «Se tu lo vuoi, sii schiavo dei piaceri, ma sino in fondo e per tutte le sere! Non essere oggi questo, domani quello e dopodomani quell'altro».<sup>12</sup>

Il ripristino delle certezze perdute è per Brand restaurazione di un antico ordine infranto, ma tale ordine non è neppure più quello della religione cristiana, ma è quello che concerne la capacità dell'individuo di darsi completamente a una *forma* assoluta di vita, oltre la temporalità che modifica ragioni e scopi e oltre ogni forma di umano rispetto per l'empiria, per la quotidianità dell'esistenza. Brand, «gelido come il ghiaccio», volta le spalle alla *vita* (al caleidoscopio di interpretazioni che è la vita) per darsi tutto a una *forma*, a un concetto assoluto su cui

<sup>8</sup> Sul ruolo di Ibsen nel modernismo europeo si veda Moi, *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism*.

<sup>9</sup> Cfr. Slataper, *Ibsen*: «Acquistare tutto; rigettare tutto. [...] *Brand* è il poema della *Critica della Ragione pratica* [...] perché dopo Kant, la stessa verità morale che ogni uomo trova in sé è kantiana. [...] ogni uomo che non s'appaghi di esser anche morale, ma voglia che tutta la sua vita, tutta la vita, diventi realtà, fatto etico; sia realizzazione integra dell'imperativo categorico» (91-92).

<sup>10</sup> Un altro degli intellettuali appartenenti a tale temperie, Giovanni Amendola, imposterà il proprio concetto di *volontà* (parola fondante del *Brand*) proprio sulla scorta di de Biran. Cfr. "La Volontà è il Bene" (1911), in *Etica e biografia*: «ove c'è volontà c'è valore etico; c'è il bene; dove manca invece il valore etico, il bene, ivi manca pure la volontà. La volontà non può essere buona o cattiva, perché è essa stessa il criterio per cui si distingue il bene dal male» (9-12). Il volumetto di Amendola, insieme a quello su De Biran, era nella biblioteca di Slataper, ripetutamente annotato con la parola «Brand». La stessa parola risulta ripetutamente annotata dal triestino sulla *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant. Cfr. anche Lukács, *Diario 1910-1911* 46: «un grande filosofo [...] ho per le mani Maine de Biran».

<sup>11</sup> Si tratta della tesi sostenuta, fra gli altri, da Rolf Fjelde, *Ibsen: A Collection of Critical Essays*.

<sup>12</sup> Cfr. Ibsen, *Brand*: «Essere pienamente se stesso, questo è il giusto diritto dell'uomo» (67).

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

sacrificherà madre, figlio, moglie (quella moglie che, dandosi a lui, afferma di sapere di star voltando le spalle «all'aurora» per entrare nella notte).

Dinnanzi alle istituzioni sociali che provano a convincerlo dell'impossibilità della sua azione nei nuovi tempi segnati dalla 'morte di Dio' («Credete sia ancora valido il patto fra Dio e gli uomini? Ogni tempo ha il suo modo di essere: il nostro non conosce più l'inferno e i racconti delle balie sulla destinazione eterna»; 106), Brand seguirà il suo *codice*, il codice di un platonismo la cui perdita non può essere invito alla liberazione dai modelli. Se, voglio dire, infranto è il legame col mondo degli universali che riempiva di senso la nostra particolarità empirica, non per questo, per Brand, è svanito il *dovere* dell'uomo particolare di tendere verso quella universalità, di ricomporre la frattura portata dalla modernità. Nella sua strada verso la 'cima' (perché, come scriverà Slataper nel suo *Ibsen*, la «coscienza morale dell'uomo sa già che dentro la vita nei doveri quotidiani, bisogna realizzare la cima»; 65), il pastore comprenderà che l'unica Chiesa a cui tendere è quella di ghiaccio sulla cime del montagna che fa ombra al villaggio, l'unico luogo, lontano dall'empiria, dove il motto di Brand, «Tutto o nulla», possa ancora avere senso.

Qui, subito prima che Brand sia ucciso da una valanga, Ibsen mostra la multidimensionalità del suo pensiero. L'apparizione del diavolo (sotto forma della defunta moglie), definito «lo spirito del compromesso», ciò che Lukács chiamerà «l'anarchia del chiaroscuro» e Carlo Michelstaedter, nello stesso 1910, «la nebbia delle cose che sono e non sono» (*Il dialogo della salute* 80), parrebbe dar ragione alla visione di Brand, ma la valanga porterà con sé la voce di Dio come «Dio della carità», inficiando in tal modo la visione tetragona e senza pietà del pastore, perché, come ancora Lukács annota nel suo *Diario* giovanile, «sulle cime non è possibile vivere» (105).

Ma se il finale di *Brand* pare effettivamente invalidare la sua prospettiva, dichiarando la *mostruosità* di un'individualità sempre cristallizzata e fedele a se stessa, il *Peer Gynt*, che focalizza invece proprio sul 'gioco', sul 'movimento', sullo spirito del compromesso, riattiva per paradosso l'azione di Brand.

Nella penultima scena di questo secondo dramma il protagonista ritorna alla casa che aveva lasciato in gioventù per seguire il desiderio di una vita vagabonda e priva di ogni punto di riferimento. Andato in giro per il mondo, Peer Gynt ha esperito modi differenti e mutevoli di essere – dal «ti basti essere come sei» dei Troll al lavoro come mercante di schiavi, dal fingersi profeta alle mollezze della vita orientale. Benché avvertito per tempo, «resta vero a te stesso», le sue decisioni lo hanno portato a condurre una vita priva di punti prospettici, modificando continuamente la propria identità e punti di vista («di elezione sono cittadino del mondo»),<sup>13</sup> rifiutandosi alla fondazione di un Io forte e definito. L'«Io gyntiano» che lui stesso cita, è infatti esattamente l'opposto di un'identità stabile e tetragona: «L'io gyntiano... è la moltitudine di fantasie, desideri e passioni [...] il mare di capricci, voglie» (219).

Questa mancanza del Sé, di un'identità da cui giudicare la realtà, ha condotto Peer Gynt ad adattarsi ad ogni realtà (perché il Sé rappresenta il punto prospettico, l'unico ormai, dal quale la realtà possa prendere *forma*), a giudicare ogni cosa sulla base di sensazioni momentanee e transeunti (e non a caso per lui il 'denaro' sarà il maggior corrispettivo della sua identità). Durante il suo viaggio (e la stessa metafora del viaggio è un correlativo del movimento come opposto alla casa, all'*Heimat* dove tutto è significante), Peer ha incontrato il suo più fiero antagonista, il Bøyg (Il Gran Curvo, «viscido, nebuloso, senza nemmeno una forma»), che lo invita costantemente a non fermarsi, ad evitare le linee rette («Fai il giro, Peer»), ma che, a differenza

<sup>13</sup> La fondazione di questo universo di *certezze* su una base etnico-nazionale, in opposizione al cosmopolitismo, sarà un tema tipico di questo tipo di opzione culturale, e una delle ragioni per cui tale prospettiva sarà assimilabile alle ragioni del pensiero della destra nazionalista e poi nazi-fascista. Tale dialettica, contrariamente da quanto sostenuto da critici come Frank Kermode (in particolare *The Sense of Ending*) non è tuttavia inevitabile.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

del protagonista è in grado di rispondere alla domanda «Tu chi sei?» con «Me stesso», a differenza del protagonista è dunque dotato di un'identità salda.

Ormai prossimo alla morte, Peer ritorna a casa. Una volta in Norvegia, incontra, fra gli altri, il Fonditore di Bottoni che gli annuncia che, essendo Peer stato *nulla* in vita, neppure un serio peccatore (anche il Diavolo infatti lo rifiuta), la sua anima verrà fusa in una pentola assieme ad altri oggetti inutili da reintrodurre sul mercato dell'esistenza.

Tuttavia Solvejg, la donna che ama il protagonista dalla gioventù, appare qui in scena. Appare incredibilmente vecchia, e Peer dice di vedere in lei le caratteristiche della morte, vale a dire di ciò che permane, di ciò che non cambia, di ciò che pone in crisi la superficialità degli aspetti della vita empirica riportando tutto al momento essenziale, all'*Heimat*. Peer, che si è ormai compreso mediante la famosa metafora della cipolla (elemento solo a strati e privo di nocciolo), che ha riconosciuto la sua incapacità di imprimere alla propria esistenza una direzione di marcia che potesse separare l'essenziale dall'inutile, il fondamentale dall'accidentale, l'universale dal particolare, le chiede: «Sai dove sia stato Peer Gynt in tutti questi anni? [...] dov'era il mio io vero? intero?». Solvejg risponde che è sempre stato con lei («Nella mia fede, nella mia speranza e nel mio amore»; 389), che, attraverso lei (attraverso la sua memoria), Peer ha avuto Fondamento, attraverso lei non ha vagato nell'insignificanza. Il suo autentico Sé è così stato preservato, e a questo punto Peer si accascia serenamente sul grembo della donna che canta una ninnananna.

Ibsen ha allegorizzato in Brand e Peer Gynt le due linee culturali in lotta evitando di prendere posizione: il finale del *Brand* apre alla soluzione del *Peer Gynt*, ma il finale del *Peer Gynt* riprende le idee di Brand. I modelli qui espressi avranno un peso notevole per gli intellettuali appartenenti a tale temperie culturale. Il modello 'Brand', come già accennato per il giovane Lukács, servirà infatti spesso a decretare tanto l'impossibilità del ripristino delle certezze in fronte quanto la necessità del tentativo; allo stesso modo il modello 'Peer Gynt' (e il modello 'Solvejg') saranno costantemente utilizzati come forma di attacco contro l'egemonia culturale che abbiamo posto sotto il nome di Nietzsche.

Se ne ha un esempio tipico nell'interpretazione dei due drammi data da due degli intellettuali appartenenti a tale linea culturale: i già citati Weininger e Slataper. Per quest'ultimo, addirittura, la coppia Brand-Gynt serve a spiegare l'intero percorso artistico di Ibsen, si fa punto di riferimento per l'analisi di ogni singola opera ibseniana («Stockman è sulla linea di Brand per ciò che vuole, su quella di Gynt per come egli vuole»).

Nell'analisi del *Peer Gynt*, Slataper dichiara di seguire parzialmente Weininger,<sup>14</sup> e i due percorrono effettivamente la stessa strada focalizzando la loro attenzione sul comune bersaglio della 'cultura del flusso'. Finché l'analisi si concentra sugli *erramenti* di Gynt (sulla sua incapacità di *consistere*)<sup>15</sup> e sugli inganni del Gran Curvo (l'erosione scettica di ogni tentativo di affermazione), il loro lavoro procede appaiato:

come il serpente che s'avvolge sulla creatura e a poco a poco la disarticola e la schiaccia, non accetta lotta aperta, non presenta percutibile fronte; ma sa che in ultimo tu sarai suo. [...] Il Gran

<sup>14</sup> Cfr. Slataper: «La mia interpretazione segue in gran parte la sua, e credo che per comprendere Ibsen bisognerà sempre rifarsi da lui, spirito genialmente kantiano [...] mi appoggio a lui, ma sulle mie gambe» (112 n.). Il saggio di Weininger, ««Peer Gynt» e Ibsen (Note sull'erotismo, sull'odio e l'amore, sul delitto, sulle idee di padre e di figlio)», fu scritto nel febbraio 1902 e fu poi incluso in *Delle cose ultime*.

<sup>15</sup> Cfr. Slataper: «Rinuncia alla sua umanità perché è vano, di quella vanità che pone l'ideale fuori di noi [...] l'«essere come siamo» è instabile, senza regole, vario, proteiforme [...]. Pare che esso sia libertà; ed è schiavitù» (114-15). Cfr. Weininger, *Delle cose ultime*. «Già in precedenza aveva paragonato la sua esistenza a una cipolla: solo bucce e niente nocciolo, solo attributi e modi, e niente sostanza [...]. Peer Gynt, privo [...] del «baricentro» interiore» (112-15).



## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

Curvo [...] t'invita semplicemente a girare, ad accettare il compromesso [...] contrapposti alla linea retta della volontà, della dignità, del bene. (Slataper, *Ibsen* 117-18)

Il "Gran Curvo" è tutta l'energia dell'io empirico che continua incessantemente a ribellarsi all'io intelligibile [...]: ed è al tempo stesso la voce con cui, dopo ogni nuova ricaduta, esso consiglia all'altro di rinunciare a quella lotta insensata e senza speranza. Da ciò deriva l'ironia e la sicurezza di sé con cui il Curvo affronta il furioso assalto di Peer Gynt, gli intima di fare il giro, lo esorta a venire a patti con lui [...]. Il Curvo è il principio che nega la redenzione. (Weininger, *Delle cose ultime* 48).

Ma nel momento in cui Gynt ritrova Solvejg (e la salvezza in lei), Weininger e Slataper si allontanano fatalmente. Per il primo, infatti, Solvejg salva Gynt (evitando che sulla sua tomba appaia la scritta «Qui non giace nessuno») mediante l'agnizione che la morte concede (gli appare appunto con le fattezze della morte): non lo salva sulla terra, lo salva dallo spazio – la prospettiva della morte – che concede di vedere ciò che la terra (il regno dell'insignificante) realmente è.<sup>16</sup> Lo salva tramite il suo *amore*, ma questo, per Weininger, significa la capacità di riportare l'altro al suo nocciolo etico che è in relazione al suo vero essere: «Ibsen sa [...] che l'unica cosa che conferisca valore ad un uomo è il possesso di un "io" (un io "intelligibile"), di una "personalità"». Per Slataper, invece, Solvejg è il principio religioso che *fissa* il dolore trasformandolo in gioia, perché

c'è una capacità di bene, che quasi sfugge alla nostra legge morale, ma che noi dobbiamo conoscere perennemente in forma religiosa. [...] Per essa, noi, spiriti doloranti e insufficienti, ci ri-congiungiamo all'origine, dove il fatto e il vero, la natura e lo spirito sono identici. (120)

Slataper dimostra di aver accettato il principio dell'impossibilità dell'azione di Brand, giudicando l'etica di questo ultimo priva di quella compassione necessaria a trasportare l'etica stessa fuori dal regno del rigido moralismo. Weininger, invece, persegue il miraggio dell'etica formale così come espressa dal personaggio Brand, inquadrandola proprio nei modi di una morale prescrittiva che può esplicarsi, in primo luogo, mediante la creazione di un'individualità saldis-sima il cui centro resistente, il cui Fondamento, è come in Solvejg, la memoria. La 'memoria' di Solvejg è cioè la capacità dell'individuo arrivato all'affermazione di sé come etica assoluta; dell'individuo che, ancora nelle parole dell'austriaco, mentre «la terra su cui viviamo gira e gira incessantemente [...] non è coinvolto nella danza cosmica. [...] è lui a dare o togliere valore allo spettacolo» (*Delle cose ultime* 164). Ma su Weininger torneremo in seguito, vedendo che se la temporalità (il divenire) rappresenta quasi un correlativo della 'cultura del flusso', la memoria rappresenterà appunto ciò alla temporalità si oppone, ciò che tramite il ricordo *salva* dal divenire ciò che è significativo.

### 3. L'intervento della sociologia: *Comunità e Società*

«[V]ita reale e organica – e questa è l'essenza della comunità».  
Ferdinand Tönnies

Un caso particolare del fenomeno qui analizzato è quello che riguarda Ferdinand Tönnies. Il sociologo tedesco interpreta la struttura binomiale come contrasto, anzitutto temporale, fra due diverse conformazioni associative: comunità e società. In questo caso l'analisi (Tönnies

<sup>16</sup> Cfr. Weininger, *Delle cose ultime*. «La visione piena della verità è possibile solo nella vita dell'aldilà; nell'aldiqua si può soltanto aspirare ad essa e solo con la morte il Curvo potrà essere domato» (49).

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

era come ben noto un attento studioso di Marx) si concentra direttamente sul fenomeno dell'atomizzazione sociale, i cui effetti erano, nella Germania del 1887, già ben visibili a causa del fenomeno dell'industrializzazione e del conseguente inurbamento di numerose fasce della popolazione contadina. Ciò che per Tönnies separa le due forme associative non è il grado di coesione delle due strutture, ma la qualità di tale coesione. Se, in breve, nella comunità tradizionale (parzialmente assimilabile al villaggio pre-capitalistico) gli individui esprimono una coesione organica (dove gli interessi del singolo e della comunità sono indivisibili), nella società tale coesione è direttamente basata su accordi e convenzioni regolative direttamente costruite sul contrasto fra gli stessi individui che compongono la società, e necessarie a regolare in via più o meno pacifica tali contrasti.<sup>17</sup>

Sebbene, come ora vedremo, Tönnies riprenda il modello giustappositivo analizzato in questo saggio, pure riesce a differenziarsene per due ragioni fondamentali che lo avvicinano al pensiero dialettico. Innanzitutto per lui la frattura non può essere sanata esclusivamente per via etico-culturale, ma implica un'etica in quanto trasformazione economico-sociale (sarà il compito che assegnerà al socialismo), e dunque introduce un'idea di prassi che non permette alla sovrastruttura di farsi limite antropologico; in conseguenza di ciò l'analisi in questione non è regressiva, tesa cioè a immaginare un ritorno al passato 'infranto' (come è nella gran parte degli autori che nel periodo si soffermarono sul medesimo problema, si pensi in Itali a Arturo Graf),<sup>18</sup> ma si proietta in un compito prammatico. E infatti benché l'analisi di Tönnies si presenti per tanti avversi affine a quella cultura di destra tesa a ricostruire un'immagine di un passato *comunitario* (ma a ricostruirlo solo 'contemplativamente' avrebbe detto Furio Jesi),<sup>19</sup> la sua analisi resta saldamente nel solco di una prospettiva socialista, appunto perché mai esclude il presupposto di una modifica radicale del sistema delle relazioni sociali così come si espletano nel nuovo orizzonte della 'società'.<sup>20</sup>

Questo, che è assimilabile a quel nuovo orizzonte metropolitano (opposto all'ottica comunitaria del mondo agrario) che sarà tema centrale della grande letteratura modernista, rappresenta, nelle parole di Claudio Magris: «il luogo in cui si celebra con un ritmo sempre più accelerato, il trionfo del tempo, del perituro e del fortuito; [...] una sconnessa compresenza di elementi eterogenei privi di un valore centrale unificante» (234). Come si vede siamo nella stessa ottica qui analizzata; a un universo sociale costruito su una caducità a-valoriale, si contrappone un mondo organico dove ogni 'particolare' è sempre correlato al suo 'centro' che lo significa, o nelle parole di Tönnies:

Ogni centro può venir rappresentato da un io che viene detto capo in relazione alle sue membra. Ma in quanto capo, esso non è il tutto; diventa simile a questo quando raccoglie intorno a sé i centri ad esso subordinati nella forma dei loro capi. Essi sono idealmente sempre presenti nel centro dal quale derivano; e perciò adempiono la loro missione naturale se si avvicinano fisicamente ad esso radunandosi in un luogo [...] Nello stesso modo il possesso di tutti i beni è in prima linea nel tutto e nel suo centro, in quanto questo viene concepito come il tutto. (Tönnies, *Comunità e società* 50)

Tönnies, che era stato in gioventù un attentissimo lettore di Nietzsche, ma che poi aveva rifiutato l'insegnamento del filosofo di Röcken interpretando (col Marx di *Per la critica*

<sup>17</sup> Un'ottima introduzione al lavoro di Tönnies è Ricciardi, *Ferdinand Tönnies*.

<sup>18</sup> Cfr. Graf: «Sentite che la macchina immane che abbiām costruita ci stritola; [...] la quale civiltà difetta appunto di quelle condizioni che più si richiedono a una vera civiltà: compostezza, omogeneità, euritmia, coerenza» (31).

<sup>19</sup> Cfr. Jesi, *Letteratura e mito*: «imporre l'istante immobile, l'eterno presente della contemplazione» (24). Di Jesi si veda anche, naturalmente, *Cultura di destra*.

<sup>20</sup> Sulle connessioni fra l'opera di Tönnies e quella di Max Weber cfr. almeno Ammassari, *Tönnies e la tradizione tipologica*; e Bond, *Understanding Ferdinand Tönnies*.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

dell'economia politica) la pacificazione coatta delle coscienze individuali nel regime societario non come causata dallo spirito del Cristianesimo, ma bensì dalla 'pacificazione' richiesta dagli accordi mercantili (cfr. Tönnies, *Il culto di Nietzsche*), costruisce un sistema binario (Io vs. Persona; Possesso vs. Patrimonio; Suolo vs. Denaro; Diritto familiare vs. Diritto delle obbligazioni) in cui alla cooperazione della vita comunitaria (dove ogni volontà si muove in accordo con i principi e le abitudini/tradizioni della stessa) si contrappone un ordinamento della convivenza fondato sul consenso e sulla convenzione (e la convenzione è già, come in Mach e in Vaihinger, crisi irrimediabile della verità) che tiene unite coattamente le diverse volontà separate. Se nella comunità a permanere è la logica dell'unione, dove il valore che il singolo individuo dà a una cosa riflette il valore assegnato a quella dall'intera comunità, nella società domina una tensione individualistica (dove ogni individuo è nemico dell'altro) sottratta alla volontà comune e unicamente tesa a far accettare alla società, per via contrattuale e convenzionale,<sup>21</sup> la propria volontà come senso comune: «Soltanto con questo sviluppo l'*individualismo*, che costituisce il presupposto della società, diventa verità» (Tönnies, *Comunità e società* 257). A dominare nella società non è dunque la logica del bene comune, ma quella dello scambio e del calcolo, la cui generalizzazione dà luogo a un'unione di commercianti (e chiaramente il denaro ha in ciò un ruolo fondativo) concentrati sui propri interessi 'particolari' e alieni alla logica universale dell'interesse comunitario. Come nella cultura artistico-filosofico il problema è analizzato (non senza alcuni riferimenti all'atomizzazione sociale in atto) quale scontro fra una verità/identità perduta e una situazione fenomenica dominata da apparenze e convenzioni. Come l'orizzonte della Metropoli apparirà agli scrittori modernisti un luogo privo di un valore centrale unificante e condannato a essere rappresentazione fenomenica dell'insignificanza dei suoi elementi (uomini inclusi), allo stesso modo la 'società' di Tönnies si caratterizza (ritroveremo moltissimo di ciò in Boine e in Piero Jahier) come «terra straniera» (29), aliena ad ogni *Heimat* perché regolantesi su di un processo unificante che è esclusivamente quello dettato dal consenso, cioè quello convenzionale che gli individui accettano al fine di perseguire il proprio utile. Qui gli uomini sono sì legati gli uni agli altri, ma esclusivamente su base convenzionale e giuridica. Fra loro risultano infatti separati (alienati), dal momento che il proseguimento del rispettivo interesse su cui la società si fonda li guida inevitabilmente verso il contrasto, contrasto riassorbito esclusivamente mediante la legge del *do ut des*, cioè appunto mediante lo scambio: «Nessuno farà qualcosa per l'altro, nessuno vorrà concedere e dare qualcosa all'altro, se non in cambio di una prestazione o di una donazione reciproca che egli ritenga almeno pari alla sua» (64).

Tale situazione associativa, ed è uno dei punti più innovati del discorso di Tönnies nonché uno dei punti che ci riportano direttamente alla problematica qui analizzata, conduce alla negoziabilità dello stesso concetto di valore. Questo non può più essere dato come valore assoluto e unificante, come era nella comunità, ma solo essere stabilito sulla base della convenzionalità societaria che però, non fondata su valori tradizionali e ripetitivi, è necessariamente mobile. In tal senso il valore stesso, cioè l'etica, diventa a sua volta «prodotto e strumento dell'opinione pubblica, immediatamente indirizzato verso tutte le relazioni della socialità contrattuale generale e delle aspirazioni politiche» (257). Ed è estremamente interessante che anche Tönnies contrapponga all'orizzonte della verità perduta, così come veicolata dalla necessaria ostilità della relazioni umane nell'orizzonte societario, la memoria, anche qui, come in Slataper e soprattutto in Weininger, luogo cardine del *dovere* dell'etica kantiana: «la *memoria* [...] è il *senso del dovere*, una voce razionale, che indica ciò che è necessario e giusto in un data opera – cioè il ricordo di ciò che si è imparato, provato, pensato e poi conservato in sé come un tesoro: propriamente una ragione pratica, [...] l'imperativo categorico» (143).

<sup>21</sup> Cfr. Tönnies, *Comunità e società*: «Il contratto è l'uso e la fede del commercio» (265).

#### 4. La proposta di Heinrich Wölfflin e l'impressionismo di Ardengo Soffici

«[L]a singolarità che spezza le regole».  
Heinrich Wölfflin

L'anno dopo la pubblicazione di *Comunità e società*, lo storico dell'arte Heinrich Wölfflin rimodula le consuete coppie oppostive per identificare le caratteristiche di due stili: il Rinascimento e il Barocco italiani. Benché, differentemente dagli altri autori qui trattati, per Wölfflin non sia in gioco un problema di natura etica (sebbene il movimento verso la dissonanza venga a un certo punto definito «patologico»),<sup>22</sup> è evidente come le caratteristiche dei due stili riflettano pienamente le consuete strutture giustappositive. Si parla infatti di movimento «dal formato all'informe», di «dissolvimento [...] di tutte le forme costruttive», di caduta dello stile teso alla creazione di «solo opere significative» a favore di «qualcosa di più superficiale» (Wölfflin 13-21) (per Nietzsche la «superficialità», sinonimo della «leggerezza», sarà la nuova necessaria forma filosofica dell'umanità). Alla «forma plastica» e alla «linea» del Rinascimento fanno da contraltare le sfumature e la volatilità della «vita della luce» proprie del Barocco. Allo stesso modo, alla rigidità dei contorni propria del Rinascimento, vale a dire alla capacità di presentare l'opera come un tutto significativo e concluso in se stesso, segue la materia «molle e plasmabile» del Barocco, vale a dire la mancanza di una forma definita, l'«impotenza a finire» e, soprattutto, una composizione disarmonica che non permette allo spettatore di comprendere quale degli aspetti della scena sia quello significante.<sup>23</sup> A trionfare è appunto il rischio di una *insignificanza*, così come espressa figurativamente dalla crisi delle proporzioni (cioè dall'impossibilità di costruire un ordine gerarchico fra i membri della rappresentazione), dalla casualità dei suoi elementi, dalla moltiplicazione delle sue unità. Gli elementi in gioco, forma / significato / unità / profondità / immobilità vs. informe / insignificanza / moltiplicazione / superficialità / movimento, sono ancora quelli presentati archetipicamente da Brand e Peer Gynt, e rimodulati da Tönnies come strutture cardine delle sue due forme di consociazioni.

Se l'analisi di Wölfflin tende ad inserirsi nel consueto modello in cui alla costruzione significativa, simmetrica, centralizzata, fa da contraltare il progressivo spezzarsi delle forme, la tensione verso l'instabile, il fugace, il movimentato e il particolare che, distruggendo le regolarità, mira alla rappresentazione del *divenire* e non dell'*essere*,<sup>24</sup> pure troviamo qui due elementi di novità che d'ora in avanti saranno parte centrale del patrimonio culturale di tale prospettiva intellettuale.

Anzitutto Wölfflin connette direttamente il barocco italiano ai tempi presenti («Non si può misconoscere quanto il nostro tempo sia affine al barocco italiano»), e sarebbe pleonastico citare Gadda, ma soprattutto mette in relazione il passaggio dal Rinascimento al Barocco con la crisi, eminentemente già modernista, del concetto di «modello»:

L'arte barocca non è accompagnata, come quella del Rinascimento, da una teoria. Lo stile si sviluppa senza modelli [...]. E così non nasce neppure una denominazione per questo stile; «stile moderno» [...] fascino dell'informe. (23)

<sup>22</sup> Cfr. Wölfflin: «da stessa evoluzione verso la dissonanza, oserei dire verso il patologico» (60).

<sup>23</sup> Sulla teoria di Wölfflin cfr., fra gli altri, Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*; Warnke, *On Heinrich Wölfflin*. Particolarmente centrato sui temi qui analizzati è Hart, *Reinterpreting Wölfflin*.

<sup>24</sup> Cfr. Wölfflin: «Quello che la sua arte vuole esprimere non è la compiutezza dell'essere, ma un divenire, un movimento. E perciò la compagine della forma si scioglie» (78).

## Il flusso e il ghiaccio

### Mimmo Cangiano

L'impossibilità del modello è infatti impossibilità di porre in atto quella regola retorica (principio imitativo del classicismo) che, in una prospettiva ancora platonica, tendeva a leggere il significato della nuova creazione in relazione al modello di riferimento. Era la presenza di tale modello che sottendeva e garantiva infatti il significato dell'opera nuova. Siamo cioè all'interno di quel passaggio (fondamentale per gli autori modernisti, e si pensi semplicemente alla critica del 'modello' messa in atto da Pirandello ne *L'Umorismo* e nei saggi coevi)<sup>25</sup> che Jacques Rancière ha definito come passaggio dal «regime mimetico» al «regime estetico» (cfr. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*). L'attacco alla valenza imitativa è attacco al concetto platonico di modello come espressione di un'universalità significante.

Wölfflin non arriva ancora compiutamente alla prospettiva modernista, ma già l'annuncia. Afferma ad esempio che, nei particolari di un dipinto, «si lascia traboccare il pieno al di fuori della cornice», si introduce cioè un superamento dell'ordine formale dell'arte che, però, per lui, non può essere realizzato nella composizione d'insieme, perché in questa le stesse dissonanze devono dissolversi per produrre l'effetto artistico: «chiario che una dissonanza complessiva non è possibile se si vuole raggiungere un effetto estetico» (78). Il mantenimento di tali dissonanze (si pensi a *L'uomo senza qualità* di Robert Musil) sarà appunto una delle caratteristiche centrale della scrittura modernista.

Se Wölfflin riprenderà tali differenziazioni in modo schematico nel 1915 in *Concetti fondamentali della storia dell'arte* (lineare vs. pittorico; superficie vs. profondità; forma chiusa vs. forma aperta; molteplicità vs. unità, ecc.), fra il 1909 e il 1911 il nietzschiano Ardengo Soffici («Quando si riconoscerà in lui [Nietzsche] il vero plasmatore dell'anima del nostro secolo, il profeta della grande salute spirituale»; «*Giornale di bordo*», in *Opere* IV, 62),<sup>26</sup> colui che fu definito da Renato Serra come «una cosa fluida» (446), teorizzerà la necessità di un'arte ironica che sia «concatenazione e varietà e molteplicità infinita dei fenomeni. [...] dando luogo al finissimo riso dell'uomo che si sveglia [...] sopra la menzogna e miseria delle norme, delle categorie. [...] gaia scienza dell'uomo guarito dal "male delle trascendenze"» («Primi principi», in *Opere* I, 709-11), e assegnerà al vicino impressionismo molti dei tratti che Wölfflin assegnava al Barocco:

I meriti dell'impressionismo sono grandi e vari. Primo questo: aver abolito le norme e le gerarchie estetiche [...]. Mozzando la testa al re, i francesi della fine del XVIII secolo, decapitarono con lo stesso colpo l'idra scolastica; abolendo la monarchia e le caste, mortificarono anche le gerarchie estetiche, e le libertà che il popolo recuperò, poi anche l'arte le recuperò. L'impressionismo venne più tardi a dare il colpo di grazia. («L'impressionismo e la pittura italiana», in *Opere* I, 7-9)

Tali norme e gerarchie sarebbero state tese a sostituire al reale un'immagine astratta, una simbolizzazione schematica, di questo:

L'impressionismo, [...] il prodotto di una vera e propria rivoluzione spirituale cominciata dalla filosofia e passata contemporaneamente nel campo delle scienze e delle arti. [...] basta esaminare con una certa perspicacia l'opera di un pittore impressionista per accorgersi subito come il suo carattere precipuo sia non un gerarchizzamento di esseri e di cose, secondo dati principii idealistici, intellettualistici e magari etici, [...] ma anzi la collocazione sullo stesso piano di ogni fenomeno naturale. («Picasso e Braque», in *Opere* I, 617-18)

<sup>25</sup> Cfr. Pirandello, «Un critico fantastico»: «Retorica e imitazione sono, in fondo, una cosa sola. [...] Essa, la Retorica, non solo consentiva, ma consigliava l'imitazione d'ogni modello che fosse per lei divenuto classico. Ed imitare era pregio ed onore per ogni scrittore, attestato di buoni studi, di buona educazione letteraria, d'obbedienza devota alle norme scolastiche, ai precetti del bello, anzi del *bello*, del *buono*, del *vero*» (*L'Umorismo e altri saggi* 169-70).

<sup>26</sup> Cfr. Soffici, «Recensione al *Salon d'Automne* del 1904»: «Dopo che tutte le leggi furono rovesciate, la luce cominciò a risplendere» (cit. in Trione 24).

## Il flusso e il ghiaccio Mimmo Cangiano

Il presupposto contingentista si ricollega qui a un'immagine della vita che Soffici chiama 'natura' per opporla alla ragione concettualizzante:

rimasti soli senz'alcun dio, gl'impressionisti si buttarono sulla natura [...]. E furon salvi [...]. Gl'impressionisti s'erano accorti che una cosa non finisce – se non apparentemente – dove ne comincia un'altra, che un *mondo* non è dentro o accanto a un altro mondo, ma che l'uno si propaga nell'altro come le goccioline d'acqua di un fiume, che l'universo è tutto armonioso, che la vita circola dappertutto. ("Picasso e Braque", in *Opere*, I, 10-11)

Tale vita infrange, bergsonianamente, i cancelli delle costruzioni intellettuali che quella provano ad immobilizzare nelle *forme* della mente. Il presupposto tecnico di una riproduzione della natura nella fluidità delle vibrazioni luminose («La gente che [...] si pasce [...] di elucubrazioni non capirà mai che cosa sia [...] la *fluidità* della vita»), diventa, nel lavoro degli impressionisti, il punto di una frammentarietà conoscitiva che riformula il reale solo comunicando il momento transitorio dell'apparenza e della superficie. La cedevolezza delle masse plastiche, il loro continuo e instabile intersecarsi mediante la tremolità della luce, passa ad essere il correlativo di una volatilizzazione del reale. La vita, svincolata da ogni costrizione, denuncia come arbitrarie e meccaniche le unità che la compongono e fluisce attraverso le crepe di queste: «uno spazio infinito oltre il finito arabesco delle forme» ("Gustave Courbet", in *Opere* I, 224).

Il divenire passa ad essere il punto... dell'Essere: «Oggi capisco anche che l'essere e il non essere si risolvono nel divenire. Sì, tutte queste forme, questi colori, [...] vivono tutte in una divina fluenza infinita!». Qui il 'particolare' ha assunto su di sé gli aspetti prima pertinenti all'universale'. Con Soffici siamo già all'interno dell'egemonia della 'cultura del flusso': Peer Gynt ha trionfato e non ha alcun bisogno di Solvejg. Non a caso, nel 1913, Soffici avrà da dire la sua sul drammaturgo norvegese: «Ibsen [...] pone un problema psicologico, morale, sociale e cerca di risolverlo. Anch'egli fa sentire il fato, l'antica *Ananke* che pesa sugli esseri e sulle loro azioni; ma per arrivarci ha bisogno di stilizzare la vita, di schematizzarla [...]. Cecof [*sic*], invece, la lascia fluire» ("Prefazione" a Cechov, *Le tre sorelle*, in *Opere* I, 463).

### 5. Etica della gioventù: Otto Weininger e il giovane Lukács

«L'uomo agisca in modo che in ogni singolo istante sia presente l'intera sua individualità».  
Otto Weininger

«[C]he il regno dei cieli discenda sulla terra e ci sia concessa "vera casa"».  
György Lukács

Per il nichilista Soffici i termini weiningeriani,<sup>27</sup> tesi come è noto a separare Uomo e Donna, Ariano e Ebreo, in quanto manifestazioni giustapposte dei principi a difesa rispettivamente

<sup>27</sup> Il nome del filosofo austriaco comincia a circolare molto presto negli ambienti intellettuali italiani. Per la sua fortuna nel nostro paese rimandiamo ai due libri di Alberto Cavaglion, *Otto Weininger in Italia* e *La filosofia del pressappoco*. I primi italiani interessati a Weininger sono i pragmatisti Vailati e Calderoni. Lo incontrano al Convegno Internazionale di Psicologia, a Parigi nel 1900, e si interessano a lui proprio in quanto allievo di Mach. Non sanno, ovviamente, che la ricerca del giovane austriaco prenderà una direzione antitetica a quella del suo maestro, e che, esattamente dalla teoria dei 'rapporti funzionali' e delle 'sostanze' (la teoria scientifica diretta dalla pre-comprensione dello scienziato), Weininger muoverà per dimostrare lo scetticismo connesso alla nuova epistemologia scientifica e, da lì, a un intero orizzonte culturale.

## Il flusso e il ghiaccio Mimmo Cangiano

dell'unità che permane e della disgregazione corrosiva (è il binomio consueto), possono funzionare solo mutando il segno del nostro giudizio su di essi:

se guardi bene il suo uomo [...] è colui che crede a un assoluto, e la grandezza di cotesto essere è adeguata all'idea di assoluto. Partendo da questo concetto, la donna è infatti la negazione di tutto, è il nulla. Ora che cosa avverrà invece se si parte di qui, dal Nulla? Avverrà che la nostra grandezza [...], la nostra intensità vitale sarà in rapporto diretto con quel tanto che ci sarà in noi di femminile. [...] La donna rappresenterà l'anarchia, la libertà, la vita senza ideali e senza imperativi. La vita tout court. [...] Con l'idealismo, con Kant spinto agli estremi, si arriva alla morte! (Soffici, lettera a Giovanni Papini del 11 luglio 1912; *Carteggio* II, 303-4)

Il neo-kantismo di Weininger infatti, pur operando nella stessa, ormai irrinunciabile, prospettiva immanentistica, mantiene salda la possibilità di un'oggettività conoscitiva di carattere ideale collegata alla rielaborazione del rapporto fra *Sein e Sollen*, collegata, vale a dire, all'orizzonte dell'etica che realizza il valore nella forma di un imperativo morale che, pur estraneo alla certezza teoretica, sia in grado di far balenare nel mondo l'unità sostanziale di Essere e soggetto, e ciò al fine di «stabilire su di una base non oscillante – nelle parole di Giovanni Amendola – il rapporto tra la vita ed il valore della vita» (*Etica e biografia* 44).

Qui l'assenza di valore non conduce all'ipostatizzazione della contingenza, ma si fa aspirazione al valore destinata a orientare il mondo nella solidità della *Kultur*. Il vecchio tema romantico del cammino verso l'interiorità alla ricerca dell'*autentico* viene rigettato sul tavolo come questione concernente l'*essenza delle cose*, e quest'ultima viene inquadrata nella relazione fra volontà-dovere e *forma*.<sup>28</sup>

Nella coppia oppositiva tempo/memoria (e Schopenhauer era stato fra i primi, nei *Parerga e Paralipomena*, ad affermare che è il tempo ciò che converte ogni cosa in nulla nelle mani dell'uomo) Weininger ha descritto il rapporto fra la *finitezza* come regno dell'inautentico e la necessità del suo superamento nell'orizzonte atemporale determinato dal valore (fra i primi ha cioè messo in relazione una posizione morale di marca neo-kantiana col nuovo orizzonte culturale delle filosofie della crisi),<sup>29</sup> e ha inquadrato nell'etica il compito tragico che il soggetto ha da mettere in atto per consistere come individualità, come unità dell'io in grado di esprimere nell'atto (nel particolare) *la cima*, il dovere che è la stessa altezza.<sup>30</sup> Weininger ha cioè concepito la memoria, base della capacità di accordare/concettualizzare, di dare *forma*, come il «luogo che trattiene il soggetto dalla dispersione» (Manfreda 33) e lo salva dal tempo, portando a redenzione ciò che realmente ha valore (cfr. in particolare Weininger, *Sesso e carattere* 186-213), dove ogni «psicologia empirica» (quella che dice che ogni nostra rappresentazione è, nel tempo, inautentica) è bandita nella prospettiva di un centro (l'identità forte che il soggetto ha conquistata) che riporta il mondo al suo valore qualitativo e lo esprime significativamente. Lo scontro fra tempo e memoria (quello che Weininger riverbera, consumando il suo fallimento, in

<sup>28</sup> Cfr. Manfreda: «La risposta weiningeriana alla crisi della *Kultur* e all'affermarsi della “cultura estetica” si configura come ritorno alla sfera degli archetipi [...] possibilità di rinvenire simboli, ovvero, nel senso weiningeriano, figure archetipiche dalle quali il fenomeno discende» (109).

<sup>29</sup> Cfr. Boine, “Weininger”: «Impugna Kant come un'arma e si risolleva a scrolloni ed a colpi di spalle verso una affermazione dello spirito [...]. È giunto a Kant [...] dopo essersi sperso per anni nell'empirismo naturalistico e nel disperato psicologismo di Avenarius e di Mach [...]. La psicologia degli empiristi è appena adattabile a tutto ciò che v'è di femminile nell'uomo [...]. La femminilità corrisponderebbe a quello che è il fenomeno nel sistema di Kant e la mascolinità al noumeno» (in *D'Anselmo da Aosta a Bergson* 102-05).

<sup>30</sup> Cfr. Lukács, *Diario 1910-1911*: «l'etica ci imporrebbe di vivere al livello dello stato d'animo più alto che abbiamo vissuto [...] senza nessuna considerazione per gli “stati d'animo momentanei”» (20).

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

istinto/etica, in caos/ordine, nell'opposizione fra la Donna e l'Uomo)<sup>31</sup> non è altro che lo scontro fra un soggetto che pretende di essere e la *Metropoli* quale regno della contingenza: lo spazio simmelliano del denaro, dello scambio universale – del valore di scambio – che tutto risolve in equivalenza. La Metropoli, ha scritto Cacciari, come «forma generale che assume il processo di razionalizzazione dei rapporti sociali. [...] razionalizzazione dei rapporti *sociali* complessivi, che segue a quello della razionalizzazione dei rapporti *produttivi*» (*Metropolis* 9), negazione del sacro che abolisce fino la nostalgia dell'autentico; divenire senza meta che rifonda il soggettivo in *impressione* eludendo qualsiasi esperienza significativa nella perfetta scambiabilità dei suoi segni, la quale schiva ogni relazione qualitativa che possa istituire la possibilità dell'essere: dell'essere a *casa*. La *forma* che a essa si oppone è allora l'argine, la necessità kierkegaardiana della scelta che determina nuovamente gerarchie fra le cose e riconduce la vita, il flusso inarrestabile che tutto vuole accidentale, a significato, ad affermazione. Tanto che Marco Fortunato ha potuto scrivere che «Weininger è l'eroe del tentativo del grande ripristino» (187).

Il lato negativo del binomio weiningeriano è identificato da Lukács, probabilmente il primo a tentare una descrizione della nuova 'cultura del flusso', sotto il termine-ombrello di «cultura estetica», una cultura tesa a presupporre l'uguaglianza di tutti gli aspetti della vita, tesa cioè a non postulare la differenza fra ciò che è fondamentale e ciò che è contingente, fra ciò che permane e ciò che fluisce:

Nelle vere culture ogni cosa diventa simbolica, non essendo altro che un'espressione [...] della sola che sia rilevante: del modo in cui l'uomo reagisce di fronte alla vita e affronta [...] il complesso della vita. Lo stato d'animo [invece] è situato al centro della cultura estetica. [...] è il rapporto fuggevole, fortuito [...], quando cessarono di esistere gli oggetti, ridotti ad occasioni adatte a evocare stati d'animo; [...] quando scomparve dalla vita ogni valore [...]. L'unità della cultura sarebbe dunque stata raggiunta: la mancanza di unità. Esisteva un centro: il carattere periferico del tutto. Ed ogni cosa aveva acquistato valore simbolico: il fatto stesso che nulla era simbolico. (Lukács, *La cultura estetica* 14-15)<sup>32</sup>

La stessa binomicità è, come noto, tema centrale della raccolta di saggi pubblicata da Lukács in ungherese nel 1910 e poi in tedesco l'anno successivo. Qui la posta in palio è rappresentata dalla capacità della *forma* – forma del prodotto artistico ma anche indirizzo totalizzante che un individuo dà alla propria esistenza – di portare a significato gli aspetti sconnessi, molteplici e aleatori della materia trattata: «Le forme recingono una materia che altrimenti si dissolverebbe nel tutto» (*L'anima e le forme* 23), soltanto «nella forma [...] ogni antitesi, ogni tendenza [...] diventa necessità» (45) e sfugge alla casualità: la forma è la capacità, del soggetto o del testo, di elevare, racchiudendolo, il fluire della vita a unità. È un processo di «redenzione», come è scritto nel saggio su Rudolf Kassner, in cui la forma ha il compito di far emergere gli aspetti significanti della vita (dell'*anima*): «la forma è l'unica via per raggiungere l'assoluto nella vita» (55).

<sup>31</sup> Weininger non consuma il suo fallimento solo nei termini di misoginia e antisemitismo, ma nell'atto di scegliere dei bersagli. Weininger vede in queste due categorie, la donna e l'ebreo, lo spirito dello *Zivilisation*, ma non si rende conto che così facendo, non attaccando il Sistema come un *intero*, sta di nuovo seguendo i dettami di questo, quelli incarnatisi nella frammentarietà della visione, nella specializzazione.

<sup>32</sup> Cfr. Cacciari, *Dallo Steinhof*: «Che cosa di meno paradossale e di più domestico della convenzione? [...] Ma perché riteniamo che essa, lungi dal rappresentare il compimento della liberazione del linguaggio dalla metafisica, come i suoi apologeti sostengono, *bara* con i propri limiti? [...] non apre a nessun felice e inarrestabile progresso verso la comprensione-conquista del mondo [...]. Non cambia nulla se diciamo Soluzione la 'ricerca senza fine'» (46-47).



## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

L'eroe, eroe perdente, della prospettiva lukacsiana è certo Kierkegaard. Il filosofo danese è per Lukács (e non solo per lui) figura epitomica della problematica qui trattata, perché allo stesso tempo cosciente della realtà «eternamente mutevole» dell'esistenza («vide più acutamente di tutti l'infinita molteplicità, l'infinita mutevolezza di ogni situazione»)<sup>33</sup> e teso nello sforzo etico/religioso di dare a tale instabile materia coerenza e autenticità, un senso totalizzante mediante il quale la vita, come regno della *possibilità* (per usare una parola musiliana), si tramuti nell'eterna certezza delle forme: «perché l'uomo che vuole essere autentico [...] deve strappare alla vita la coerenza, deve afferrare con forza questo Proteo eternamente mutevole, affinché esso non possa più liberarsi quando gli viene rivelata la formula magica» (55).

Kierkegaard, colto nel saggio nella sua relazione amorosa con Regina Olsen, istituisce nell'esistenza separazioni talmente nette, punti fissi, differenze gerarchiche tese a «poeticizzare» la vita. Il soggetto, abbandonato dalle antiche certezze metafisiche, separa su base soggettiva i limiti e i significati (limiti e significati sono qui la medesima cosa) fra ciò che è rilevante e ciò che non lo è (nessuna sintesi dialettica fra le due cose è ovviamente permessa).<sup>34</sup> La sua azione, tesa a fornire a Regina l'immagine *poetica* (cioè significante) di sé come seduttore – vale a dire come *persona* completamente soggiogata al divenire transeunte dell'esistenza – nasconde in realtà il tentativo, secondo Lukács, di fornire alla donna un punto fermo, un'immagine totalizzante, una chiave generale di accesso al significato. Kierkegaard fornisce all'amata l'immagine di sé con la maschera *formale* del seduttore, e quell'immagine dovrebbe essere ciò che alla donna permette di superare le «molteplicità disarticolate e fluttuanti» dell'esistere per approdare (e qui si avverte l'influenza di *Brand*) «al tempio di ghiaccio» (65) del significato. Mediante la propria degradazione poeticizzata in «esteta» e «seduttore», Kierkegaard avrebbe offerto a Regina la trappola con cui immobilizzare Proteo.

Ma la vita non accetta cristallizzazioni («Dov'è il luogo – per quanto brullo e arido [...] – nel quale l'uomo possa gettare radici sicure? Dove esiste una sostanza che non gli si disperda come sabbia tra le dita, quando egli voglia sollevarla dalla massa informe della vita e tenerla stretta, sia pure per un attimo?»; 168), ogni punto fermo è apertura di una nuova domanda, di un nuovo dubbio, di una nuova interpretazione:

L'esistenza è un'anarchia del chiaroscuro: nulla si realizza totalmente in essa, mai nulla giunge a compimento; continuamente s'inseriscono nuove voci, che creano confusione, nel coro di quelle che già echeggiano. Tutto continua ad affluire e rifluire nel tutto, [...] in un indistinto rimescolio. (232)

Solo la forma dell'arte tragica, scrive Lukács nel saggio finale presente esclusivamente nell'edizione tedesca («Metafisica della tragedia»), permette al *valore* di non essere interpretazione della realtà, ma creazione della realtà, punto in cui «Dio si svela di fronte a se stesso» (233). Per l'eroe tragico il destino già scritto (la sua rappresentazione diacronica nel dramma serve solo allo spettatore) è racchiuso nell'intera opera fin dal principio e non può condurre a un esito differente. Qui l'essenza di un'esistenza è predeterminata da sempre, e per sempre

<sup>33</sup> Cfr. Lukács, *L'anima e le forme*: «che vide con tanta lucidità come ogni cosa si tramuta nell'altra e nel suo opposto, che ci insegnò che a guardar bene la realtà, si scoprono degli abissi invalicabili in mezzo alla fittissima rete delle mediazioni» (55).

<sup>34</sup> Qui Lukács già consuona con quanto sostenuto, in riferimento al genere tragico, da Friedrich Hebbel, autore che certamente si sarebbe potuto inserire in questa ricognizione. Cfr. Hebbel: «l'uomo [...] capisce di rado lo stabile e sempre il trascorrente della vita. [...] Ciò è la maledizione di ogni *divenire* [...]». L'uomo *riferisca*, se è possibile, tutta la sua azione e le sue aspirazioni a quel Santissimo interno a cui soltanto egli sente di appartenere e che appunto perciò deve esser eterno e immutabile» (41). Importante ai fini del nostro discorso che Hebbel sia citato da Weininger, insieme a Ibsen, fra i kantiani, confermando la consonanza di letture (Hebbel, De Biran, Ibsen, solo per citarne alcuni) che si è istituita nel periodo fra gli ambienti neokantiani italiani e mitteleuropei.

## Il flusso e il ghiaccio Mimmo Cangiano

non può far altro che ripetersi identica a se stessa, eludendo fin dal principio ogni possibile mediazione, ogni scarto, ogni interpretazione. Qui «l'accidentalità è per sempre bandita dal mondo degli uomini», e i limiti mediante i quali la forma eleva la realtà a significato sono inamovibili, perché l'etica che guida l'eroe contiene già in sé l'ontologia del destino che lo ha giudicato. Nella tragedia, per dirla con Péter Szondi, «la vita può essere concepita solo nella forma, ove però non può più essere concepita come vita» (58), e la rappresentazione dell'*essenzialità* del conflitto va sempre ad esprimere la forma della *totalità*. La tragedia si pone per il giovane Lukács come un conquistatore all'interno del territorio della vita. Se niente può più garantire un centro dal quale la vita possa essere portata a giudizio, se il mondo non può più esistere nell'evidenza di Dio, ma solo in un continuo, conflittuale, mutarsi, alla forma tragica viene affidato il compito di affermare il *significato*.

### 6. Il caso italiano: Giovanni Boine, Piero Jahier, Curzio Malaparte

«[H]o paura del *Fonditore* più di Peer Gynt».  
Giovanni Boine

«[S]olo i contadini ignorano che Dio è morto».  
Piero Jahier

L'Italia non è affatto estranea alla dinamica qui analizzata, la quale trova il proprio principale raggio d'azione all'interno del cosiddetto 'moralismo vociano'. Già nel 1906-1907 Giovanni Amendola, che sarà punto di riferimento filosofico per autori come Slataper, Boine e Jahier, parla, per definire l'egemonia culturale in corso, di «sfrenata libertà del particolare» («L'impotenza del pensiero» 227). Il saggio «Né ideale né reale», pubblicato sul *Leonardo* nell'agosto 1906, rappresenta la presa d'atto, nell'ambiente del primo modernismo italiano, dell'orizzonte di crisi in cui è venuto a trovarsi il pensiero occidentale.<sup>35</sup> Amendola riscontra una degenerazione epistemologica che inquadra nella nuova 'filosofia della crisi' (Bergson, W. James, Mach, ecc.):

questo [...] periodo può dirsi della distruzione degli idoli. [...] ora la critica si rivolge contro questi stessi tipi astratti che ieri soltanto conquistarono il predominio: leggi scientifiche, imperativi morali, principi intellettuali universali, assiomi [...]. Le credenze dogmatiche sulla realtà, esterne od interne, vengono soppresse. [...] Ad un capo della strada stanno Locke, Hume, Berkeley, [...] all'altro James, Schiller, Bergson, Le Roy, Mach... [...]. Dire *io credo* ed aggiungere che però le credenze rispecchiano soltanto la nostra natura intima, significa soltanto dire con poca chiarezza «io non credo». (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste* 318-20).

Prospettiva in cui quella fiducia nella *vita*, quella fiducia in un divenire a-dialettico che rifiuta ogni ricomposizione razionale o morale, viene meno: desiderio di un *ubi consistam* contro lo scorrere irricomponibile del tempo e della proteiforme molteplicità del fenomenico. Boine comprenderà a pieno il problema nel 1911:

Senza il concetto la vita, sì, quasi non è per me, è caos, è movente nebbia, è disordinata angoscia; ma nel concetto la vita fa essa medesima la infinità [...] il concetto si fa, si rifà, si sfà di continuo perché in esso è penetrata la vita. [...] Il concetto è l'affermazione della razionalità, la razionalità è l'essere [...]. Ma se identifichiamo vita e pensiero, il pensiero sarà piuttosto come nella leggenda

<sup>35</sup> Per un'analisi generale dello sviluppo del modernismo italiano mi permetto di rimandare al mio *La nascita del modernismo italiano. Filosofie, della crisi, storia e letteratura (1903-1922)*.

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

il cavaliere stregato [...] che sta in groppa, sì, ma che un cavallo-dimonia via dove vuole scuote.  
(*L'esperienza religiosa* 127-28).

Come Amendola che gli scrive «Io aspiro a trovare l'essere nel divenire [...] mi sento oppresso dal problema vitale del mio tempo» (lettera a Boine del 30 agosto 1911; Boine, *Carteggio* IV, 251), anche Boine, davanti al problema storico di un soggetto frantumato e incapace a riordinare il reale, rilancia la sfida per la ricerca di una verità che non sia solo l'ipostatizzazione di un attimo dell'apparente vita fenomenica, ma una *redenzione* della stessa fenomenicità di cui avverte la frana. Boine comincia così a stabilire quelle coppie oppositive (a cominciare da quella fondante fra 'ambiguità' e 'codice') che sottenderanno a breve la sua poetica e le sue posizioni letterarie e soprattutto politiche.

Se la critica ha più volte giustamente insistito sull'impossibilità di ricondurre l'atteggiamento culturale di Boine ad un momento unitario, segnalando della continua oscillazione fra propositi ordinativi e *anarchici*, pure si può notare come, in fasi differenti della sua vita, uno dei due momenti prenda di volta in volta il sopravvento. Il 'polo dell'ordine', nello specifico, tende a presentarsi come dominante fra la fine del 1910 e i primi mesi del '14: dal momento in cui Boine sceglie di tornare nella natia Porto Maurizio.

La speculazione di matrice filosofica viene inserita fra le pieghe di una produzione culturale a sfondo politico-amministrativo che guarda al momento religioso come fenomeno principalmente storico-comunitario – parallelo di quanto esprime il «concetto» in filosofia – su cui la tradizione di un luogo determinato (e di un popolo determinato) si è formata. Boine recupera il senso di una continuità con la propria gente garantito dalla persistenza di una salda struttura familiare così come espressa nel rapporto con la *terra* e le tradizioni del luogo: «rendersi conto preciso della tradizione del proprio paese per collocarsi al centro di essa, per far opera che non si perda per sostituire alla propria fragile e peritura anima la vasta anima della propria gente» (*Scritti inediti* 116-17). Quanto espresso nell'articolo vociano "La crisi degli olivi in Liguria" è il ritrovamento ideologico di un legame socio-simbolico che fa perno su un'idea di comunità come retaggio comune e sovrapersoneale che nella *terra*, che è il simbolo che sottende la presenza di una comunità che produce tale simbolo, si incarna:

Terreno avaro [...] che chissà da quanto, chissà per quanto i nostri padri, pietra su pietra, hanno colle loro mani costruito. Pietra su pietra, con le loro mani, le mani dei nostri padri per secoli e secoli [...]! Non ci han lasciati palazzi i nostri padri [...]: hanno tenacemente, hanno faticosamente, hanno religiosamente costruito dei muri, dei muri a secco come templi ciclopici [...] qui ogni generazione fece il sacrificio di se stessa alla generazione veniente. [...] [E]d il figlio volle emulare il padre in opere che restassero. [...] la coscienza di una razza, la forza di una razza, la sicura religione della razza. La nostra cattedrale! (*Il peccato* 397-98)

La «travatura» che la tradizione (linguaggio, costume, abitudini, fede, ecc.) offre, si fa ideologica resistenza dinnanzi all'inesorabile sviluppo e avanzamento di una civiltà capitalistico-industriale che viene inquadrata nella catena semantica connessa alle immagini del *flusso* e dell'ambiguità. La consueta coppia binomica viene infatti registrata da Boine nei termini di uno scontro fra *terra* e *denaro*, fra la saldezza della terra dove ogni mutamento si iscrive nella continuità della tradizione, e il movimento inarrestabile e rizomatico del denaro (non a caso metaforizzato nell'immagine – sempre mobile – del mare):

I frantoi in vallata son chiusi ed i magazzini al mare sono spalancati. [...] E denaro e denaro: [...] ricchezza di commercianti [...]. Ma la proprietà minuta a periodi fissi rimuove di stenti perché l'oliveto si stanca, ed il ricco della città, il ricco per commercio, la ricompra [...]. E questo popolo del mare che impingua, la tribù dei commercianti che arricchisce. [...] [T]ogliete le dogane, togliete i ripari, lasciate che muoia magari la terra [...]. L'anima di quelli che si dicono i conservatori in Italia, che si dicono gli eredi dei conservatori in Italia, è una ibrida anima di servi

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

del Danaro [...]. Inganna quelle che son davvero le forze conservatrici della nazione facendo gli interessi, mettendosi al servizio delle forze ambigue, delle forze dissolvitrici.

Nel denaro Boine simbolizza lo stesso franare delle certezze epistemologiche; la connessione, vale a dire, fra il franare di tali certezze e l'avanzare del valore di scambio: solo la terra (espressione di una comunità governata dal principio della ripetizione) può infatti garantire quell'agire etico *travato* di un significato che è tale perché è comunitario. L'ideologizzazione della componente economico-sociale connessa alla terra diventa insomma un centro culturale unificante, opposto alla disgregazione gnoseologica specchio dell'atomizzazione sociale. Boine coglie come il passaggio da un'economia basata sulla proprietà immobile ad una basata sulla proprietà mobile significhi la trasformazione delle stesse relazioni sociali istituite all'interno di una comunità, e vi risponde come un balzachiano «cavaliere della triste figura», vi risponde, vale a dire, nel solco del più scoperto anti-capitalismo romantico, vanificando immediatamente la propria posizione critica nello schierarsi, da un lato, con gli agrari, dall'altro col nazionalismo: «la difesa, la tutela organizzata dei diritti, la nazionale organizzazione dei millenari e sacrosanti diritti della Terra» (*Il peccato* 413).

Il tipico rifiuto ideologico di qualsiasi atteggiamento storico e di classe (socialisti e industriali sono accomunati quale espressione del regno del denaro) lo porta inevitabilmente a delineare lo scontro in atto su di un piano culturale meramente astratto; un piano culturale che concede però, all'intellettuale proletariato, la canonica illusione – si guardi il riferimento agli «intelligenti» – di una preservazione del ruolo:

il denaro e la terra. Le politiche son due: quella del denaro e quella della terra. [...] Venti anni fa ancora era possibile l'abbaglio, era possibile credere alla lotta famosa fra capitale e lavoro, [...]. Ora tutto ciò gli intelligenti sanno che è il regno del Danaro, [...] quella del Danaro, quella della fluida, della beffarda, dell'impersonale, dell'internazionale vita del Danaro; e quella della Terra, della conservazione della Terra, della lenta, della salda, della conservatrice e tenace vita della Terra, sono due poli, due fondamentali tendenze. (*Il peccato* 403-04)

Il richiamo a un blocco di potere conservatore e pre-capitalistico (dove, culturalmente parlando, la totalità delle cose può epicamente rilucere in ogni frammento, dove il particolare ha sempre un universale a giustificarlo) da un lato allestisce per il 'popolo' una recita a soggetto, dall'altro istituisce la base di un'azione etico-culturale che si pensa, in quanto universale, avversa allo Stato borghese, e che è in realtà solo una lotta all'interno di quello (industriali vs agrari). Infine istituisce, nel contesto sociale, divisioni di natura feudale (e avremo a breve il razzismo boiniano) che immagina come superiori a quelle di classe invece che residui ideologici in quelle operanti.

La problematica storica si sposta progressivamente verso anti-storiche soluzioni. Ciò è il segno di come il momento storico presenti agli intellettuali problemi reali che questi non sono disposti ad affrontare sullo stesso piano immanente della dialettica storica, la quale li obbligherebbe, da un lato, al riconoscimento della propria nuova funzione e, dall'altro, al deciso posizionamento di classe:

sono come una pianta colle radici nel terreno dei padri, [...] io dico che è questo cieco, ostinato, religioso attaccamento alla terra, la trave più salda, la base più salda della nostra nazione. Perché [...] questa è saldezza, questa è immutabilità religiosa, [...] al di là dell'oggi mutevole e sventurato la realtà sicura del sempre. [...] Ed io dico che senza la religione del sempre, non avrà vita la nostra nazione. (*Il peccato* 406-07)

Non si tratta – come crede Boine – di una logica alternativa che risiede su strutture e stratificazioni sociali reali; si tratta di una mera logica formale che, mentre fa perno su miti culturali

## Il flusso e il ghiaccio

### Mimmo Cangiano

in dissolvenza (la *terra*), giustifica come biologici prodotti ideologici di matrice storica, a cominciare dall'idea di una naturale disuguaglianza degli uomini: «legge naturale [...] che nella sua formazione recente [...] siamo soliti chiamare *nazione*; e che nella sua formazione lontana [...] è giusto chiamare *razza*» (“Gobineau e la razza”; *Il peccato* 536).

Più il ruolo canonico dell'intellettuale entra in crisi, più Boine rifiuta di rinunciare a un'idea di cultura come possibile risoluzione di problematiche a carattere universale. Pensa anzi che il porre tale universalità sia ciò che al contemporaneo capitalismo borghese (alla sua distruzione di ogni universalità: il denaro) si contrappone. Boine tende a sottolineare un legame tra Stato nazionale e Cattolicesimo in cui quest'ultimo diventa, da un lato, il cardine di un principio aggregativo comunitarista (l'anima cattolica d'Italia), e, dall'altro, prospettiva etico-sociale-politica tesa alla restaurazione dei valori che la modernità ha frantumato (ed ecco i *suoi* Mistral, Barrès, Péguy).

Sono le stesse problematiche filosofiche presentate nel saggio *L'esperienza religiosa* che emergono ora, viste però dal lato del Codice, come presupposto sociale ed etico, cioè come sforzo morale che consiste nel mantenersi nella traccia di ciò che è già *definito*: «Mi è affine un giurista che stabilisce i rapporti gerarchici fra gli uomini ed ordina il mondo col compasso. C'è qualcosa di comune fra tutte queste cose: c'è la rigidità di un disegno imposto alle cose e virilmente realizzato [...]. È il definito, il chiaro, il distinto, che piglia la rivincita sul caotico, sul fluttuante» (lettera ad Alessandro Casati del 13 ottobre 1910; Boine, *Carteggio* III, 512-13).

È quanto ribadito con particolare decisione nella novella *La città*, dove il «senso eroico del giure», il bisogno di «rigidità morale» e il «rispetto profondo di tutto ciò che non è individuale arbitrio, che è istituto tradizionale» che caratterizzano il protagonista, contrastano costantemente con la ruina imminente («si sfascia ogni cosa; non dura più!») che lo stesso protagonista avverte prima nelle istituzioni cittadine, poi, da lì, dentro se stesso, riducendo a frammenti (a frantumi) tanto il suo pensiero quanto il suo stesso linguaggio: «Il pensiero in lui, l'attività del pensiero in lui si ridusse così ad esser di scatti e sussulti; aforistico [...]. E dicono che il suo discorso a questo punto, sconcertasse: bizzarro di accostamenti [...]. Desiderio di equilibrio morale e logico, e tumultuarietà intermittente della sua attività spirituale [...]. Mancanza di universalità». La realtà come fenomenicità priva di fondamenti produce la coscienza di un'angoscia nichilistica in cui il reale stesso – privo di *travatura* – acquista tratti puramente fantasmatici, particolarità prive di un legame con l'universale: «Senza ideali, senza ordinanze sociali, senza intimità religiose. [...] tutto poggiava senza base nel vuoto». L'immagine finale che si apre alla mente del protagonista è così un compendio – uno dei più completi nella letteratura europea primo-novecentesca – delle tematiche connesse alla *Krisis* epistemologica e culturale vissuta da un'intera generazione. Assenza di distinzione fra fondamentale e accidentale, impossibilità del giudizio morale, crollo di ogni gerarchia logica, trionfo dell'ambiguità, esistenza priva di fini o scopi, impossibilità di esperienze significative, percezione di un fluire senza posa, perdita dell'identità individuale, trionfo di una ‘materia vitale’ che rifiuta ogni tipo di ricomposizione o forma:

La travatura del suo mondo fatta robusta di logicità, fatta di legge, fatta di sapiente sforzo volontario, minata, disgregata e sconvolta poco a poco dal male, [...] l'immagine e l'accidente erano ormai per lui essenziali al pensiero suo [...]. Ruinò [...] ogni fermo vincolo logico, ogni scala di valori con cui giudicare, con cui gerarchizzare ed ordinare intorno a sé, dentro a sé il suo mondo. [...] il male e il bene insieme confusi, il giusto e l'ingiusto, il vero e il non vero. Il mondo fluiva come la bufera di notte, a folate [...]. Non v'era più legge, non v'era più ordine, non v'era più razionale perché [...]. il mondo gli viveva lato e molteplice dentro, [...] il mondo del caos! [...] Qualcosa di reale, di strapotente, qualcosa il getto senza freno di una gran polla di fiume o [...] una forza sicura fuor d'ogni legge, inconscia di leggi, forza senza ordinata tendenza alla legge. (“La città”; *Il peccato* 422-34)

## Il flusso e il ghiaccio

### Mimmo Cangiano

Il caso di Jahier è simile e diverso, perché la consuete coppie oppositive si inseriscono qui all'interno di una prospettiva politica democratico-populista, tesa ad identificare il lato positivo del binomio (quello della certezza ontologica) nel settore sociale connesso direttamente alle classi subalterne (anche in questo caso, però, il settore selezionato è quello rurale).

È con l'articolo vociano di inizio 1910 ("I valdesi nelle valli") che la prospettiva di Jahier assume i tratti di quella struttura binomiale che guiderà il suo intero percorso. L'elemento positivo, incarnato dalla moralità della disciplina Protestante che garantisce, con la *travatura* della tradizione, la persistenza delle regole di funzionamento della comunità, e dunque la persistenza delle certezze morali che questa regolano,<sup>36</sup> viene incentrato nella comunità valdese delle valli alpine quale esempio di società a completa vocazione agricola e artigianale («da loro nessuna attitudine per l'industria») e, prima dell'avvento dell'industrialismo che ne ha intaccato il tessuto sociale e ideologico, posante su tre fattori che saranno fondanti nell'intera prospettiva jahieriana: la famiglia quale «corrispondenza di sentimenti fra genitori e figli» (che significa la garanzia pedagogica del tramandarsi di un patrimonio di certezze intellettuali e morali); l'attitudine alla vita dello spirito; l'unità della comunità intesa quale «solidarietà spirituale tra la classe rurale e la borghesia valdese», cioè l'interclassismo. Al polo opposto la disgregazione, al tempo sociale, morale e conoscitiva, creata dalla triade industria / commercio / lavoro-salariato:

essi sono incapaci di industrializzare quella poca produzione che hanno e lanciarla sul mercato delle menzogne commerciali; hanno una vera vocazione per le nobili arti dell'agricoltura [...]. Intanto l'industrialismo ha invaso le valli: [...] la popolazione cattolica maschile e femminile valida al lavoro è stata ingoiata dagli opifici stridenti e cogli avvenitici e forestieri richiamati dalla possibilità di lavoro ha portato la prostituzione e l'alcolismo. La fisionomia sociale delle valli è in pochi anni profondamente mutata, rendendo più evidente il contrasto col vivere patriarcale del buon tempo antico; non pochi Valdesi sono rimasti presi nell'ingranaggio brutale e hanno trascurato i campi. (*Ragazzo. Il paese morale* 142-43)

Jahier crea un solco fra la vocazione valdese (fondata su agricoltura e valore d'uso) e la fede calvinista di impostazione borghese ("Quel che rimane di Calvino"). La prosperità economica da questa avallata e supportata viene infatti ad essere strada per l'avanzamento industriale che determina il decadimento, insieme con le certezze ontologiche *travate* dalla tradizione, della dimensione 'campagna' (a cui viene infatti a opporsi l'orizzonte cittadino veicolato dall'inurbamento). La contrapposizione fra ricchi e poveri si pone cioè come base di quella «religione sociale» che è il polo opposto della *religione individuale* di matrice calviniana. La società valdese, in cui la disgregazione delle strutture sociali conduce alla disgregazione delle strutture ontologiche e al rischio delle dissoluzioni di quelle morali, sta cioè fornendo a Jahier una traccia di lavoro che andrà complicandosi ma non modificandosi. L'attenzione che in questi mesi il ligure comincia a riservare ad autori quali Francis Jammes e, soprattutto, Péguy, vive degli stessi presupposti. Si alimenta, da un lato, al culto di una comunione religiosa con la natura veicolata dal rispetto della memoria nella famiglia contadina – posizione immediatamente rigettata come narcotico a valenza estetizzante (Jammes è associato infatti a Huysmans) dinnanzi ad una 'morte di Dio' non più ignorabile: «Togliete a Huysmans le vetrate folgoranti delle cattedrali [...] e il suo Dio procombe». E si alimenta, all'altro lato (e sarà tematica ben più resistente), all'immissione, nelle fondamenta cristiane, di una prospettiva culturale di matrice romantica che guarda alla povertà (l'«asilo sacro» di Péguy) e al lavoro artigiano fondato sul valore d'uso, come al residuo attivo e prammatico dell'antica ottica religiosa, la quale, in senso ontologico

<sup>36</sup> Cfr. Jahier, "I valdesi nelle valli": «stretti nei loro nuclei familiari come le genti primitive, confortati dall'insegnamento e dall'esempio dei loro Barbi, sacerdozio uscito dal loro seno» (*Ragazzo. Il paese morale* 139).

## Il flusso e il ghiaccio Mimmo Cangiano

dissolta, vive nella continuità da ricercare eticamente nella tradizione e nel compito pedagogico incarnato nella continuità familiare:

lontano è il giorno che il pastore sotto i castagni mostrava dopo la preghiera il primo pane di grano americano portato d'oltremare; ora m'inseguono ovunque le réclames delle compagnie di navigazione garantenti la traversata celere [...]. Ecco il vegliardo che mi muove incontro e non mi chiede se mi son fatto quella posizione che non mi farò mai, ma qual è la mia posizione di fronte all'Eterno. [...] Chi ha un figlio ritroverà bene i suoi padri! [...] E che cos'è tutta l'educazione e quando diciamo cultura, se non dare dei compagni sicuri fuori del tempo? [...] questa piccola minoranza valdese di montanari [...] (voleva e pensava Dio senza sentirlo), ma intendeva la necessità eterna dell'educazione e la praticava. ("Il paese morale"; *Ragazzo. Il paese morale* 195-201)

Tale 'famiglia', che a breve verrà ad allargarsi metonimicamente alla voce 'popolo' («che bisogni salire al popolo per trovar l'ultima famiglia capace d'avere unità e tradizione. La famiglia da cui nascono gli stati»), è, quando al riparo da ciò che Jahier definisce «industrialismo», l'alveo che l'imperativo etico-conoscitivo (la possibilità di muoversi in un mondo travato di certezze) contrappone alla 'morte di Dio':

una famiglia è un ordine, un'architettura – non vi è famiglia dove nulla da tramandare [...]. Non illudiamoci: viviamo di questo Dio morto. [...] Non posso dargli [al figlio] quel che non ho: una definitiva spiegazione della realtà, un catechismo completo. Io che vivo di statuti spurgati di un Dio provvisorio. [...] saprà che [...] non abbiamo un cielo per spiegare la terra. [...] Soffrirà come noi verso la disciplina e verso l'assoluto. ("Inchiesta sull'educazione areligiosa"; *Ragazzo. Il paese morale* 207-08).

Al polo opposto della catena metonimica fatta di comunità, tradizione, povertà, valore d'uso, istanza pedagogica, ecc., troviamo infatti, veri motori dell'industrialismo e dell'orizzonte cittadino (ed è la punta più avanzata del discorso jahieriano), il denaro («pericolosa essenza delle cose») e il lavoro *diviso*, che Jahier, cogliendone il rapporto causale con la visione parcelizzata del reale, immediatamente contrappone allo sforzo morale verso la *religione* perduta: «Spirito malato è ridurre l'universo a una stanza; è vedere parzialmente. Spirito sano è coscienza di ciò che manca, aspirazione al complemento dell'universo. Portiamo fedelmente il tutto alla religione» ("La salute"; *Ragazzo. Il paese morale* 191).

Il primato gnoseologico della 'cultura del flusso' si rovescia in preminenza di un discorso socio-morale che trova compimento nel mito di un'integrazione in una comunità (quella contadina) che possiede dei valori stabili, seppur non riposanti nel primato della ragione teoretica, ma attivi nella prospettiva del dovere/lavoro che è *fede* tradotta in prassi. È insomma il popolo contadino (come da epigrafe) che risponde alla *Krisis*. Ma, identificando un mito positivo, Jahier si trova immediatamente a doverne identificare anche uno negativo, dal momento che determinati fenomeni di standardizzazione risultano non solo socialmente preminenti e facilmente riscontrabili dall'intellettuale, ma sono addirittura da lui stesso stati posti alla base di quella crisi valoriale (e avremo il ruolo della 'specializzazione lavorativa' – e dunque conoscitiva – nel *Gino Bianchi*) che Jahier ha già abilmente riconosciuto: alla civiltà contadina deve fare da contraltare la civiltà industriale che quella minaccia. L'industrialismo (con i suoi corollari di denaro, *comfort*, urbanizzazione, lavoro diviso, ecc.) diventa inevitabilmente ciò che sta distruggendo la civiltà contadina e montanara, cioè la stessa possibilità valoriale che sulla sua morale prammatica (cioè sulla sua comunione familiare che è metonimia per comunione sociale) si incarna:

Qualche altra generazione di fabbriche e conferenze popolari, e anche questo magnifico contadino toscano e i braccianti e artigiani [...] unica compagnia di uguali al poeta in questa italiuccia di avvocati politiconi e dottori evolutoni – addio per sempre.

## Il flusso e il ghiaccio

### Mimmo Cangiano

In piena rivoluzione industriale il polo cittadino diventa dunque il contraltare negativo – dove anche la povertà assume un senso differente – di tutti quei valori che la campagna/montagna esprime. Il presupposto vociano di intervento degli intellettuali nell'azione politico-culturale si risolve – e certo fra i vociani non solo in Jahier – in quel sentimento di disagio nei confronti della società capitalistica, che esorcizza moralmente l'orizzonte della metropoli per sostituirvi l'incontaminata e *comunitaria* ottica agraria, e approda al populismo (di cui la polemica anti-operaia, cioè contro quell'ideologia tesa ad indicare invece uno specifico settore popolare, è sempre inevitabilmente un sintomo) quale ribadimento del privilegio connesso all'intellettuale di interpretare il popolo. Popolo che così torna a essere una categoria di matrice spirituale, come Jahier dimostrerà al tempo della guerra, assegnando alla gran parte del popolo italiano (di contro a quello tedesco) le caratteristiche in precedenza riservate alla comunità valdese delle valli.

La curvatura politica assunta dai precedenti motivi etico-religiosi legati al popolo delle *valli* si inverterà, nella vita militare in una prospettiva di ordine, cioè in una prospettiva che innesta nei presupposti di consenso e disciplina la catena metonimica legata al valore d'uso e ai presupposti etici del mondo contadino-montanaro. Se già nel '15 (appena entrata l'Italia nel conflitto) aveva affermato che «esercito è nazione», Jahier insisterà poi nell'identificazione del 'popolo' in armi con quella parte del Paese a struttura contadino-montanara che passa a significare, al contempo, ciò che l'Italia è e ciò che dovrebbe diventare, cioè rimanere.

L'ultimo caso *italiano* che qui preme analizzare è quello di Curzio Malaparte, perché qui la consueta contrapposizione binomica si riveste non solo dell'opposizione (come in parte già in Jahier) fra latinità e germanesimo,<sup>37</sup> ma pure si fa esempio del legarsi della tematica qui analizzata (come spesso avverrà negli anni '20 e '30) alla cultura delle destre totalitarie.<sup>38</sup>

In *L'Europa vivente* (1923), annunciata nel 1922 con l'articolo "Il dramma della modernità" pubblicato su *La Rivoluzione Liberale*, Malaparte rimodula il binomio consueto come opposizione fra lo spirito della Riforma e quello della Controriforma, e assegna al fascismo il compito di guidare la resistenza:

gli odierni perturbamenti economici e politici sono soltanto un aspetto dello storicissimo male che travaglia, non da oggi solamente ma qualche secolo, la civiltà nostra. [...] Ho accennato più sopra, a proposito della Riforma, al sorgere di quello spirito critico e scettico dal quale si è venuta determinando e informando la modernità. Avrei dovuto dire, più esattamente, che la Riforma non è la nascita dello spirito critico moderno, d'impronta occidentale e nordica, ma il distacco di questo da quello spirito dogmatico, cattolico, [...] che forma l'essenza della civiltà latina. [...] La storia d'Europa è tutta in questo inconciliabile contrasto. [...] Da qui nasce il dramma della modernità; dal distacco, cioè, della tendenza critica da quella dogmatica, e dalla decomposizione che ne è seguita e tuttora continua, nella civiltà nostra. (Cit. in Basso 135-37)<sup>39</sup>

Si trattava di inserire la giustapposizione canonica all'interno di una prospettiva culturale dove questa potesse inverarsi nell'immagine di una rivoluzione (quella fascista) che era però *ritorno* ai principi che la modernità protestante (e il suo corrispettivo politico: il liberalismo) aveva messo in crisi:

Le concezioni della vita ampie e sicure [...] si erano ristrette, sgretolate, fino ad esser contenute nel cervello di ognuno. L'infinito era scomparso, divorato dal particolare. La lebbra del

<sup>37</sup> Sul tema si veda, fra gli altri, Mangoni, *L'interventismo della cultura*.

<sup>38</sup> Ma ribadiamo che tale approdo non è inevitabile in questo tipo di posizionamento culturale.

<sup>39</sup> Il dibattito su Riforma e Controriforma è come noto particolarmente acceso sulle riviste gobettiane. Le posizioni sono estremamente diversificate: si va dal calvinismo, orianesco ma antifascista di un Gangale (non lontano dalle posizioni di Boine) o di un Ansaldo, alla linea Lutero-Hegel-Hitler dell'antifascista Bonaiuti, alla connessione protestantesimo-socialismo di Missiroli.



## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

«frammentario» mordeva le basi della società, filtrava attraverso le coscienze [...], tutto ciò che giace in ginocchio sotto il peso dell'inutile, del piccolo, del frammentario e del cronologico, si rialza in piedi per riaffermare la sua forza e la sua volontà di vivere. («La rivolta dei santi maledetti»; *L'Europa vivente* 14-27).

Malaparte riprende il tema, già esploso nel '14, del conflitto di civiltà, ma ora assegna alla 'rivoluzione fascista' il compito di porsi quale movimento anti-europeo perché finalizzato alla restaurazione delle concezioni dogmatiche, totalizzanti, universalistiche, vale a dire tese a ricostruire il legame fra particolare fenomenico e significato universale: «Credo che il fenomeno rivoluzionario italiano è, o dovrà essere antimoderno, cioè antieuropeo. Credo che il Fascismo è l'ultimo aspetto della Controriforma, perché tende a restaurare la civiltà propria, naturale e storica, dello spirito italiano, naturalmente antico, classico e improprio alla modernità» («La rivolta dei santi maledetti»; *L'Europa vivente* 135).

Alla degenerazione bisognerà opporre il ritrovamento platonizzante di una verità (latina e cattolica, quindi universale) che l'Italia esprime in resistenza all'opposto modello spirituale (protestante, moderno, romantico, barocco, avanguardista, internazionalista, scettico, femminile, ecc.). La Germania, sconfitta sul campo di battaglia, può così presentarsi ancora minacciosa nell'orizzonte dello spirito, perché espressione – di contro al corporativismo dell'ideologia fascista – di quella tendenza disgregante che è propria dell'individualismo moderno.

Fuori dalla metafora culturale, Malaparte sta tracciando il disegno dell'unità spirituale di un popolo che, superate le divisioni di classe,<sup>40</sup> agisce in quella che è la realtà oggettiva di un comune *modus vivendi e cogitandi* che ha nella 'Controriforma' il principio ricompositivo di un'organicità sociale perché culturale, il particolare portato ad espressione – di una razza; una razza che, in quanto erede di Roma e del Cattolicesimo con il proprio 'particolare' sempre esprime un'universalità. La strada è quella della coatta *universalità* interclassista che, come tale, necessita ora di riformulare in unità le forme di quella stessa disgregazione (i conflitti reali) che l'hanno portata al potere. Qui, in legame indissolubile con un suolo patrio che è però, come detto, espressione di universalità, si innesta la Controriforma di Malaparte:

saremo grandi [...] unicamente contro la Riforma. La nuova potenza dello spirito italiano, che già si manifesta per chiari segni, non potrà essere se non antieuropea. I mali di cui soffriamo da quasi cento anni nascono tutti dall'aver tentato più volte, e sempre inutilmente, di assimilare lo spirito moderno europeo, contrario al nostro. [...] abbiamo da difendere una civiltà antichissima, che si fa forte di tutti i valori dello spirito. (*L'Europa vivente* 377-78)

Ciò che Malaparte sostiene, è un progetto a matrice platonico-totalizzante che investe il fascismo del compito di modificare *culturalmente* tutti gli aspetti della vita, con il modello classico-gerarchico a far da guida. L'universalità che l'intellettuale presenta si collega poi a quel *valore* socialmente espresso nel concetto di 'controriforma' che è, al contempo, l'esteriorizzazione dell'ordine formale della morale e della politica, e il superamento/ritrovamento di ciò che il moderno ha dissolto nella catena metonimica di contingenza, caducità, transitorietà, fluidità. La modalità della sintesi lega ora l'intellettuale ad una struttura spirituale (e sociale) che permette, in quanto concretata nella vita e nella tradizione di un popolo, di assegnare tutta la catena metonimica pertinente allo scetticismo/relativismo non più alla modernità, ma ad un modernità degenerata che il fascismo, nella equivalenza dei termini di 'eterno' e di 'italiano', combatte. La Controriforma diventa così il corrispettivo di quanto politicamente sta operando il fascismo.

<sup>40</sup> Cfr. Malaparte: *L'Europa vivente*. «anticlassista e pacificatore [...] è il sindacalismo nazionale; che è al tempo stesso negazione del proletariato e della borghesia, cioè, in pratica, della lotta di classe» (353).

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

L'ordine 'controriformistico' diventa *realtà* di un popolo che si esprime in una universale tradizione anti-moderna, che si collega ad uno Stato che è fascista in quanto italiano, ed è italiano in quanto opposto alla catena metonimica che, in disgregazione e transitorietà (in *fluidità*), fa il moderno.

### 7. La rivincita della dialettica: La persuasione e la retorica e Storia e coscienza di classe

«Dove non esistono gli dei governano gli spettri».  
Novalis

Bisogna aspettare il 1922, anno della pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, per vedere svilupparsi compiutamente un posizionamento filosofico conscio della contrapposizione in atto fra Proteo e Medusa ma anche capace di andare al di là della stessa, capace, vale a dire, di intendere come svuotato di senso lo stesso binomio fra assoluto e relativo, fra rigidità e disgregazione, e capace, soprattutto, di comprendere come entrambe le posizioni in lotta siano riflesso ideologico di un pensiero borghese in entrambi i casi schierato in difesa di un'idea di staticità, sia questa quella della 'flusso' (un flusso del tutto immobile perché corrispondente al modo di essere della *vita* stessa, e dunque impossibilitato ad entrare in un rapporto dialettico con la sempre mobile prassi sociale) sia il sogno del ripristino delle antiche *certezze* ('ghiaccio') espresso dal versante qui analizzato: «Nel momento in cui si è giunti ad unificare la teoria con la prassi è divenuta possibile la modificazione della realtà, l'assoluto ed il suo contropolo 'relativistico' hanno esaurito nello stesso tempo il loro ruolo storico» (Lukács, *Storia e coscienza di classe* 249). Quando Lukács, con Marx, nega al pensiero la possibilità di comprendere il reale se separato dalla sua relazione dialettica con la sfera prammatica, le posizioni filosofiche tese ad *afferrare* la realtà fuori da questa relazione diventano espressioni astratte di un pensiero che può pensarsi autonomo solo perché si immagina separato da quanto accade sul piano sociale, ma che così pone inconsciamente a proprio fondamento appunto quel desiderio di immobilità (cioè di non trasformazione dello stesso piano sociale) che la prassi della classe borghese sottende:

Il rapporto dei borghesi con ciò che producono [...] è un rapporto contemplativo, in quanto essi non sono consapevoli del fatto che il capitalismo è un fenomeno storico, essendo a sua volta risultato di forze storiche ed avendo insite in sé le possibilità del cambiamento o della trasformazione radicale. Essi possono capire tutto ciò che riguarda il proprio ambiente sociale [...] ma non riescono a capirne la storicità. (208)

L'unico testo che ha, almeno in parte, anticipato le premesse di *Storia e coscienza di classe*, è *La persuasione e la retorica* di Carlo Michelstaedter, un testo che a prima vista (sin dal binomico titolo) parrebbe inserirsi a pieno nel filone speculativo qui analizzato, ma che in realtà intende il rapporto fra 'persuasione' (verità) e 'retorica' (apparenza, disgregazione) su termini assolutamente nuovi e compiutamente dialettici. Ciò accade perché, a differenza degli autori qui analizzati, Michelstaedter non ha inteso i due termini come antitetici, ma, da un lato, ha inquadrato nella retorica una forma coatta di Essere (dell'universalità) che si crea non in opposizione ma a partire dalla disgregazione/frammentazione del reale (una razionalizzazione del relativo), e dall'altro ha inteso l'Essere come *assenza*, il cui compito è rivelare l'astrazione dell'Essere che la retorica impone agli uomini. L'Essere è in Michelstaedter un concetto che non si dà irrelato dalle forme della retorica (cioè dalle forme della razionalizzazione del relativo), ma la sua emersione vive solo nel confronto dialettico con quelle. È tale posizionamento a permettere a

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

Michelstaedter di superare l'opposizione irrelata fra una 'vita inautentica' e un 'assolutamente autentico' (*Zivilisation* e *Kultur*) che si pone in qualche punto lontano da questa.

Per Michelstaedter ogni forma filosofica (e ogni forma di sapere) è solo la validità utilitaristica delle relative opinioni correnti reificatesi in forme simboliche, dove compito del sapere è limitarsi a legittimare ciò che già esiste. Ogni approdo conoscitivo di ogni soggetto si situa, per credersi Essere, all'interno delle strutture conoscitive veicolate dall'accordo societario, vale a dire nelle forme del consenso che trasformano le opinioni maggioritarie in 'seconda natura', conferendo, vale a dire, ad ogni posizione *particolare* un valore *universale*, ma solo mediante l'accomodamento di quelle nelle *verità* sociali (rettorica). Al di là di tale accomodamento, continua però inarrestabile il 'dolore' del soggetto che si sa non-Essere, e il compito della persuasione non è quello di presupporre un Essere, ma quello di rivelare la rettorica come astrazione del relativo, come Essere-astratto. La persuasione deve sempre darsi come punto dialettico rispetto al sistema rettorico che si trova di fronte nel tempo: «Colui che chiede veramente un Valore, l'«essere», sente il non valore delle cose particolari e contingenti» (*Il dialogo della salute* 206), ma tale valore non può darsi come elemento atemporale e normativo, perché ciò che chiamiamo 'valore' dipende a sua volta dalla conformazione del sistema sociale. Nel posizionamento etico pure è in gioco la ricerca di una norma ricavata astrattamente dalla pluralità dei *fini*; un *dovere* che si esprimerà in quanto atto finalizzato ad evitare ogni frattura nell'illusione ontologica, cioè in quanto atto finalizzato a preservare la 'seconda natura' della società. In tale società questo è per Michelstaedter il dover-essere:

siete tutti crocifissi al legno della vostra sufficienza [...]: vi fa comodo dire che portate la croce come un sacro dovere, mentre pesate col peso inerte delle vostre necessità. [...] dei doveri da compiere per guadagnarvi in pace la vita; quando v'adattate ai modi del corpo, della famiglia, della città, della religione, dite: «faccio i miei *doveri* d'uomo, di figlio, di cittadino, di cristiano» e a questi doveri commisurate i diritti. (*La persuasione e la rettorica* 37)

Non può essere la coscienza umana (come in *Brand*, come in Weininger) a determinare l'essere dell'uomo, perché quella coscienza è determinata dall'accadere sociale in cui quella è da sé alienata. Non vi è un dover-essere che può regolare l'intero sociale, perché quel dover-essere è l'espressione di un dovere individuale quando è già socializzato come *valore*.

A differenza delle altre posizioni qui analizzate, la persuasione non presuppone l'Essere come forma immobile, ma come coscienza che riferisce alla totalità assente mentre denuncia la totalità fasulla della seconda natura creata dalle ideologie sociali. La persuasione è il punto dialettico mediante il quale il pensiero si riconosce formato dalle strutture sociali proprio nel suo pensarsi immobile. Non c'è nessuna stabilizzazione nella persuasione, perché la persuasione è la richiesta di una reale stabilizzazione che conduce il persuaso a un continuo combattimento. La persuasione può apparire al soggetto solo nel confronto di questo con le forme fittiziamente 'chiuse' che si trova davanti, vale a dire solo nel confronto col livello ideologico raggiunto dalla società. Il rapporto fra persuasione e rettorica è dunque costantemente dialettico, perché sono le forme della rettorica (le ideologie correnti) a connotare la negazione utopica che si esprime nella persuasione, così come è la persuasione a far apparire il sistema rettorico e, nel rifiuto di questo, ad attivare il coraggio di rovesciarlo.

I punti di contatto fra *La persuasione e la rettorica* e *Storia e coscienza di classe* sono innumerevoli, a cominciare da quello decisivo, il concetto di astrazione, che per entrambi non è semplicemente (come in Hegel) l'oggettività come alienazione in quanto tale, ma l'estraneazione di tale oggettivazione – nelle forme di un'oggettività storica – rispetto all'uomo che l'ha prodotta. Tale oggettivazione è cioè per entrambi un prodotto dell'uomo, e per entrambi è la forma fenomenica di un determinato insieme di rapporti sociali in un determinato periodo storico.

Tanto per Michelstaedter quanto per il Lukács marxista, in questa società l'uomo è libero solo in contraddizione con se stesso, è libero cioè solo quando si trasferisce 'volontariamente'

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

nell'universalità reale (le Istituzioni) e culturale (le sovrastrutture) della medesima società, cioè nell'apparenza sociale dell'Essere.

In secondo luogo, per entrambi l'astrazione si configura come la razionalizzazione di sistemi accidentali (siano uomini o idee) che, in tale società, non possono che essere fra loro in contrasto, ma che pure devono essere 'riconciliati' in una forma che permetta il mantenimento di un apparente accordo sociale.

In terzo luogo, per entrambi il sistema sociale si fonda su di una totalità surrogata che è in realtà l'astrazione di elementi reificati (uomini o idee) in inevitabile condizione di accidentalità. Per entrambi il soggetto vive la propria alienazione tanto nelle forme del rapporto fra individui (rapporto soggetto-oggetto) quanto nell'accomodarsi all'interno delle forme concettuali e concrete dell'organizzazione e dell'oggettività societaria, in un'oggettivazione in cui per ambedue è assente ogni possibilità di *totalità* reale. E per ambedue la forma storica assunta dalla società passa in questo modo a porsi, per il soggetto, come realtà *tout court*. Per Lukács, come per Michelstaedter, il sistema si autoalimenta mediante le tipologie comportamentali e interpretative che impone alle sue parti, ai suoi membri. E per entrambi questi ultimi, polarizzati (atomizzati) nella realtà, si riarticolano nell'astrazione sociale e nel comportamento del soggetto che questa richiede. La gestione dell'inevitabile frantumazione sociale si esplica infatti direttamente nelle forme della seconda natura, in ciò che per Michelstaedter è la gestione 'assolutistica' del relativo.

Le prospettive filosofiche vengono attaccate da entrambi proprio a partire dalla comune messa in critica del binomio assoluto/relativo, cioè dalla necessità di riportare entrambi i lati di quel binomio al formarsi dell'essere-sociale, che è poi la forma mediante il quale un pensiero formato dal consenso societario si riappropria surrettiziamente dell'idea di Essere (seconda natura):

L'assoluto non è altro che la fissazione concettuale, la formulazione mitologicamente positiva dell'incapacità del pensiero di comprendere concretamente la realtà come processo storico. Nella misura in cui i relativisti operano una dissoluzione puramente apparente del mondo in movimento solo in apparenza essi allontanano l'assoluto dai loro sistemi. Ogni relativismo, «biologico» o di altro genere, che rende «eterno» il limite da esso fissato, introduce involontariamente, proprio per via di questa concezione del relativismo, l'assoluto, il principio «atemporale» del pensiero. (*Storia e coscienza di classe* 247)

Il polo filosofico relativistico viene da Lukács (come da Michelstaedter) portato a critica in quanto espressione culturale di un reale essenzialmente statico. La prospettiva filosofica propria del relativismo si risolve cioè in una prospettiva di tipo antropologico e oggettivante, dove la teoria stessa che tale antropologia esprime, non riuscendo a porsi a sua volta in rapporto dialettico con la prassi storica, finisce col percepirsi come immutabile, cioè si oggettivizza a sua volta:

*la storia è appunto storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo. [...] Soltanto da questo punto di vista la storia diventa realmente storia dell'uomo. Infatti, in essa non accade nulla che non possa essere ricondotto all'uomo, ai rapporti degli uomini tra loro, come ultimo fondamento d'essere e di spiegazione. [...] trasformando la filosofia in «antropologia» [...] si toglie di mezzo la dialettica e la storia. [...] Infatti, se si concepisce l'uomo come misura di tutte le cose [...] senza rendere dialettico l'uomo stesso – l'uomo così assolutizzato si presenta semplicemente al posto di quei poteri trascendenti che egli era chiamato a spiegare, a dissolvere ed a sostituire metodologicamente. Alla metafisica dogmatica subentra – nel migliore dei casi – un relativismo altrettanto dogmatico. Questo dogmatismo nasce dal fatto che all'uomo, che non è stato reso dialettico, corrisponde una realtà oggettiva che non è stata essa stessa resa dialettica. Il relativismo si muove perciò in un mondo per essenza in quiete. [...] La debolezza e l'insufficienza di «audaci pensatori» come Nietzsche [...] consiste appunto nel fatto*

## Il flusso e il ghiaccio

Mimmo Cangiano

che il loro relativismo allontana dal mondo l'assoluto solo in apparenza. (*Storia e coscienza di classe* 245-47)

Nelle opzioni di questo tipo Lukács vede l'immagine di un conflitto continuo, di una continua contraddizione che però, astraendosi dal piano della prassi storica, giunge per paradosso ad una riconciliazione con le forme del sociale, cioè alla cristallizzazione degli stessi conflitti. Ancora nel 1922, infatti, Lukács, come del resto aveva fatto Michelstaedter nel 1908, dinnanzi a tali opzioni filosofiche parteggia per una filosofia atta allo sforzo tragico di riattivare la componente 'valoriale' dell'esistenza:

dal punto di vista logico-metodologico, Socrate contro i Sofisti, il logicismo e la teoria del valore contro il pragmatismo, il relativismo, ecc. Infatti, questi relativisti non hanno fatto altro che irrigidire il limite presente, storico-socialmente dato [...] nella forma di un limite «eterno» di tipo biologico. (*Storia e coscienza di classe* 247)

Ma è solo in confronto al relativismo che l'idea formale del valore ha ancora un senso. Il Lukács marxista ha ormai compreso che è il binomio stesso fra assoluto e relativo a porsi come espressione oggettivata (e dunque rafforzativa dell'ideologia sociale), e a porsi dunque fuori dalla possibilità di modificazione storica che la prassi prospetta. Non c'è un *dovere* che possa regolare il processo del reale. La prospettiva etica è essa stessa un modo puramente 'contemplativo', astratto, finalizzato a ripetere le strutture dell'accadere sociale:

l'agire rivolto puramente verso l'interno, come tentativo di modificare il mondo nell'unico suo punto in cui ciò è ancora possibile, nell'unico punto del mondo che è rimasto libero - nell'uomo stesso (etica). Ma poiché la meccanizzazione del mondo meccanizza necessariamente anche il suo soggetto, l'uomo stesso, quest'etica resta altrettanto astratta, meramente normativa [...] etica astrattamente postulativa della scuola kantiana. (*Storia e coscienza di classe* 50)

Come Michelstaedter così Lukács afferma che la filosofia moderna opera sul terreno della struttura reificata della coscienza, cioè sul piano di un superamento puramente *formale* del sistema in cui si trova ad operare, e che come tale finisce per giungere alla riproduzione intellettuale del sistema medesimo, vale a dire all'espressione ideologica della medesima alienazione, dove «l'etica così fondata diventa *puramente formale*». La prospettiva di un *agire* assoluto, posto cioè al di fuori del suo rapporto dialettico con le forme del sociale, si astrae a sua volta come elemento a-temporale, e come tale assume a sua volta le stesse modalità della 'seconda natura' sociale, ritrovandosi impossibilitato a porre a critica – se non in via del tutto astratta – le forme storicamente assunte da quel sociale, cioè a intervenire per la loro modificazione sul piano della prassi. Questa è anche la ragione per cui tanto in Lukács quanto in Michelstaedter, a differenza che nella critica sociale dell'*intelligenza* di destra (Weininger, Ortega y Gasset, Hofmannsthal, ecc.), si ritrovano critiche specifiche alla forma assunta storicamente dal capitalismo.

Il tentativo *etico* porta in sé la necessità del suo fallimento, anzi della sua complicità. La frammentazione sociale era là solo superata nelle modalità di un *intero* che, non includendo la prospettiva storica, non può essere la *totalità*, ma solo la riarticolazione coatta del soggetto frantumato. Tale staticità corrisponde infine per entrambi alla perdita del senso storico delle forme sociali raggiunte (e dunque del pensiero che discende da queste), vale a dire al formarsi di un'immagine sovra-temporale dei fenomeni sociali, e dunque alla conseguente perdita della coscienza che tali fenomeni sono in realtà prodotto dell'umanità stessa, benché ora apparentemente sottratti al loro controllo (seconda natura).

Lo scontro in atto fra la cultura del 'flusso' e quella del 'ghiaccio' diventa qui scontro fittizio, teso ideologicamente a sostituirsi a quello fra un insieme sociale che sempre si vuole immobile e l'azione trasformativa della prassi storica.

Il flusso e il ghiaccio  
Mimmo Cangiano

Bibliografia

- Amendola, Giovanni. *Etica e biografia*. 1911. Ricciardi, 1963.
- . "L'impotenza del pensiero". *Prose*, I, 4, giugno-luglio, 1907, pp. 226-31.
- Ammassari, Paolo. "Tönnies e la tradizione tipologica". *Annali di Sociologia*, 4, I, 1988, pp. 297-307.
- Antoni, Carlo. *Dallo storicismo alla sociologia*. Sansoni, 1951.
- Basso, Lelio, a cura di. *Le riviste di Piero Gobetti*. Feltrinelli, 1961.
- Berman, Marshall. *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria: l'esperienza della modernità*. 1982. Il Mulino, 2012.
- Boine, Giovanni. *D'Anselmo da Aosta a Bergson*. Boni, 1987.
- . *Carteggio*. Voll. I-IV, a cura di Margherita Marchione e Samuel Eugene Scalia, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977-83.
- . *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*. A cura di Giuliana Benvenuti e Fausto Curi, Pendragon, 1997.
- . *Il peccato, Plausi e botte, Frantumi ed altri scritti*. A cura di Davide Puccini, Garzanti, 1983.
- . *Scritti inediti*. A cura di Giorgio Bertone, Il Melangolo, 1977.
- Bond, Nial. *Understanding Ferdinand Tönnies*. LIT, 2013.
- Burrow, John W. *La crisi della ragione: il pensiero europeo 1848-1914*. Il Mulino, 2002.
- Cacciari, Massimo. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Feltrinelli, 1982.
- . *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*. Officina edizioni, 1973.
- . *Dallo Steinhof: prospettive viennesi del primo Novecento*. Adelphi, 1980.
- Cangiano, Mimmo. *La nascita del modernismo italiano. Filosofie della crisi, storia e letteratura (1903-1922)*. Quodlibet, 2018.
- Castelnuovo Frigessi, Delia. *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. Vol. I, Einaudi, 1960.
- Cavaglion, Alberto. *La filosofia del pressappoco: Weininger, sesso, carattere e la cultura del novecento*. L'ancora del Mediterraneo, 2001.
- . *Otto Weininger in Italia*. Carucci, 1982.
- Cechov, Anton. *Le tre sorelle*. Carabba, 1913.
- Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God*. Yale UP, 2014.
- Fjelde, Rolf. *Ibsen: A Collection of Critical Essays*. Prentice Hall, 1965.
- Fortunato, Marco. *Aporie della decisione: separatezza del soggetto e saggismo filosofico da Weininger e Michelstaedter ad Adorno*. Guerini, 1996.
- Graf, Arturo. *Ecce Homo*. Treves, 1908.
- Hart, Joan. "Reinterpreting Wölfflin: Neo-Kantianism and Hermeneutics". *Art Journal*, vol. 42, n. 4, 1982, pp. 292-300.
- Hebbel, Friedrich. *Diario*. A cura di Scipio Slataper, Carabba, 1912.

Il flusso e il ghiaccio  
Mimmo Cangiano

- Horkheimer, Max. *L'eclissi della ragione*. 1947. Sugar, 1962.
- Ibsen, Henrik. *Brand*. 1866. Rizzoli, 2010.
- . *Peer Gynt*. 1867. Einaudi, 2015.
- Jahier, Piero. *Con me*. A cura di Ottavio Cecchi e Enrico Ghidetti, Editori Riuniti, 1983.
- . *Ragazzo. Il paese morale*. A cura di Antonio Di Grado, Claudiana, 2002.
- . *Resultante in merito alla vita e al carattere di Gino Bianchi*. La Voce, 1915.
- James, William. *Principi di psicologia*. 1890. A cura di Giulio Preti, Principato, 1988.
- Jesi, Furio. *Cultura di destra*. Garzanti, 1979.
- . *Letteratura e mito*. 1968. Einaudi, 2002.
- . *Thomas Mann*. La Nuova Italia, 1975.
- Kermode, Frank. *The Sense of Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford UP, 2000.
- Löwy, Michael. *Rivolta e malinconia*. Neri Pozza, 2017.
- Lukács, György. *L'anima e le forme*. 1910. SE, 2002.
- . *La cultura estetica*. 1912. Newton Company, 1977.
- . *Diario 1910-1911*. A cura di Gabriella Cacciatore, Adelphi, 2001.
- . *Storia e coscienza di classe*. 1922. Mondadori, 1973.
- Mach, Ernst. *L'analisi delle sensazioni*. 1903. Feltrinelli, 1975.
- Magris, Claudio. *Itaca e oltre*. Garzanti, 1981.
- Malaparte, Curzio. *L'Europa vivente e altri saggi politici (1921-1931)*. A cura di Enrico Falqui, Vallecchi, 1961.
- Manfreda, Luigi Antonio. *Aporie del simbolo: saggio su Otto Weininger*. Liguori, 1995.
- Mangoni, Luisa. *L'interventismo della cultura: intellettuali e riviste del fascismo*. Laterza, 1974.
- Mann, Thomas. *Considerazioni di un impolitico*. 1918. Adelphi, 2005.
- . *Scritti storici e politici*. Mondadori, 1957.
- Marx, Karl. *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. 1852. Editori Riuniti, 2015.
- . *Per la critica dell'economia politica*. 1859. Editori Riuniti, 1993.
- Mazzoni, Guido. *Teoria del romanzo*. Il Mulino, 2011.
- Michelstaedter, Carlo. *Il dialogo della salute e altri dialoghi*. A cura di Sergio Campailla, Adelphi, 1988.
- . *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*. 1910. A cura di Sergio Campailla, Adelphi, 1995.
- Moi, Toril. *Henrik Ibsen and the Birth of Modernism*. Oxford UP, 2006.
- Musil, Robert. *L'uomo senza qualità*. 1930-1943. Einaudi, 2010.
- Nordau, Max. *Degenerazione*. 1892. Bocca, 1923.
- Pirandello, Luigi. *L'Umorismo e altri saggi*. 1908. A cura di Enrico Ghidetti, Giunti, 1994.
- Rancière, Jacques. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Verso, 2013.

Il flusso e il ghiaccio  
Mimmo Cangiano

- Ricciardi, Maurizio. *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano*. Il Mulino, 1997.
- Schopenhauer, Arthur. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. 1818. Einaudi, 2013.
- . *Parerga e paralipomena*. 1851. Bollati Boringhieri, 1963.
- Serra, Renato. *Le lettere*. 1914. A cura di Umberto Pirotti, Longo, 1989.
- Simmel, Georg. *Filosofia del denaro*. 1901. A cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, Unione tipografico-editrice torinese, 1988.
- Slataper, Scipio. *Ibsen*. 1916. Sansoni, 1944.
- Soffici, Ardengo. *Opere*. Voll. I-VII, Vallecchi, 1959-68.
- Soffici, Ardengo, e Giovanni Papini. *Carteggio*. Voll. I-III, a cura di Mario Richter, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991-2002.
- Spengler, Oswald. *Il tramonto dell'occidente: lineamenti di una morfologia della storia universale*. 1918. A cura di Giuseppe Raciti, Nino Aragno, 2017.
- Stirner, Max. *L'Unico e la sua proprietà*. 1844. A cura di Sossio Giametta, Bompiani, 2018.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunità e società*. 1887. Laterza, 2011.
- . *Il culto di Nietzsche*. 1897. Editori Riuniti, 1998.
- Trione, Vincenzo. *Dentro le cose: Ardengo Soffici critico d'arte*. Bollati Boringhieri, 2001.
- Vaihinger, Hans. *La filosofia del "come se": sistema delle finzioni scientifiche, etico-politiche e religiose del genere umano*. 1911. Ubaldini, 1967.
- Warnke, Martin. "On Heinrich Wölfflin". *Representations*, n. 27, 1989, pp. 172-87.
- Weininger, Otto. *Delle cose ultime*. 1903. Studio Tesi, 1992.
- . *Sesso e carattere*. 1903. Edizioni Mediterranee, 1922.
- Wölfflin, Heinrich. *Rinascimento e Barocco*. 1888. Abscondita, 2010.